REVUE

DE

PHILOLOGIE

DE

LITTÉRATURE ET D'HISTOIRE ANCIENNES

TROISIÈME SÉRIE

PUBLIÉE SOUS LA DIRECTION DE

P. JOUGUET ET A. ERNOUT

MEMBRES DE L'INSTITUT

PROFESSEURS A LA FACULTÉ DES LETTRES DE L'UNIVERSITÉ DE PARIS

DIRECTEURS D'ÉTUDES A L'ÉCOLE DES HAUTES ÉTUDES

ANNÉE ET TOME XXII

(74e de la collection)

PARIS

LIBRAIRIE C. KLINCKSIECK

11, RUE DE LILLE, 11

—

1948

TOUS DROITS RÉSERVÉS

IOTACISMVS, LABDACISMVS, MYTACISMVS

Dans une contribution au volume de Mélanges, publié par des membres du Séminaire de philologie classique de l'Université de Bâle à l'occasion de la 49e assemblée des philologues et pédagogues allemands, M. A. Debrunner[1] a le premier attiré l'attention sur le problème que pose la formation de prime abord déconcertante du terme technique *rhotacisme*, employé couramment pour désigner le passage de tout *s* intervocalique à *r*, tel qu'il s'est produit en latin et en ombrien[2]. La solution qu'il en a donnée s'appuie sur les faits et les raisonnements suivants.

Dans le commentaire d'Eustathius relatif à l'Odyssée, on rencontre la tournure διπλῶς σιγματίζεσθαι au sens de « être orthographié avec deux σ » : ὥσπερ γὰρ ἐν τῇ Ἰλιάδι, οὕτως καὶ ἐν Ὀδυσσείᾳ τὸ Ὀδυσσεὺς ποτὲ μὲν διπλῶς σιγματίζεται, ποτὲ δὲ δι' ἑνὸς σίγματος εὑρίσκεται. Un autre verbe du même type, c'est-à-dire dérivé lui aussi du nom d'un signe de l'alphabet, à savoir γαμματίζειν, est fourni par un traité anonyme de l'époque byzantine, attribué faussement à Georges Kodinos, Περὶ τῶν ὀφφικίων τοῦ παλατίου Κωνσταντινουπόλεως καὶ τῶν ὀφφικίων τῆς μεγάλης ἐκκλησίας. Toutefois, le sens de ce γαμματίζειν n'est pas celui que ferait prévoir σιγματίζειν, car il signifie « ressembler à un gamma, avoir la forme d'un gamma ». Mais M. Debrunner estime que, sous l'influence de γράμμα et de γραμματίζειν, γαμματίζειν aura pu être pris aussi dans l'acception de « se servir de la lettre γ ».

Seconde étape dans la formation de verbes tirés de noms de lettres : *ἰωτακίζειν et *λα(μ)βδακίζειν, non attestés, mais supposés par les substantifs *iotacismus* et *labdacismus*, fréquents chez les grammairiens romains à partir de Quintilien et appliqués à des

1. Albert Debrunner, ΡΩΤΑΚΙΖΩ. *Iuuenes dum sumus*. Aufsätze zur klassischen Altertumswissenschaft, der 49. Versammlung deutscher Philologen und Schulmänner dargebracht von Mitgliedern des Basler klassisch-philologischen Seminars aus den Jahren 1901-1907 (Bâle 1907), p. 82 ss.

2. Et subsidiairement aussi la même évolution de l's dans d'autres langues et dans d'autres positions, notamment dans certains parlers grecs (voir E. Schwyzer, *Griech. Grammatik*, I, p. 218 et 410) et en germanique occidental et septentrional (voir W. Wilmanns, *Deutsche Grammatik*[2], I, p. 126 s. et F. Kluge, *Urgermanisch*[3] p. 141 et 242).

particularités de la prononciation de l'*i* et de l'*l*. Ici, la tendance à la dissimilation aurait abouti à la substitution d'une occlusive palatale à l'une des deux occlusives dentales consécutives, d'où -κίζειν au lieu de -τίζειν [1]. Quant aux formes anciennes *ἰωτατίζειν et *λα(μ)δατίζειν, il faudrait y voir les quatrièmes proportionnelles de l'équation σίγμα, γάμμα : σιγματίζειν, γαμματίζειν = ἰῶτα, λά(μ)δα : *x*. En effet, ἰῶτα et λά(μ)δα étant indéclinables ou, à tout le moins, sans formes flexionnelles connues, *ἰωτατίζειν et *λα(μ)δατίζειν ne sauraient avoir été bâtis directement sur les thèmes *ἰωτατ- et *λα(μ)δατ-.

Enfin, par suite de la fausse analyse de *ἰωτακίζειν en *ἰω-τακίζειν, on aurait été amené à tirer de μῦ et de ῥῶ les verbes *μυτακίζειν et ῥωτακίζειν, dont le premier serait à la base de *mytacismus*, cité, d'ordinaire, par les grammairiens romains de pair avec *iotacismus*, *labdacismus*, et dont le second a été conservé par deux gloses du lexique de Suidas : ῥωτακίξειν· τῷ ῥ̄ στοιχείῳ συνεχῶς χρῆσθαι « faire un usage abusif de la lettre ρ » (entendez : du son *r*, les grammairiens de l'antiquité parlant constamment de lettres là, où il s'agit, en réalité, de sons) et χαλκιδίζειν... ἄλλοι δὲ ἐπὶ τῷ ῥωτακίζειν, ἐπεὶ αὐτοί τε (sc. οἱ Χαλκιδεῖς) καὶ Ἐρετριεῖς δοκοῦσι τῷ ῥ̄ κατακόρως χρῆσθαι, καὶ ἀντὶ τοῦ σ τιθέντες, ce qui est une allusion non équivoque au rhotacisme dans des dialectes de l'Eubée [2]. De là le terme technique *rhotacisme* des linguistes modernes.

La tentative d'explication qu'on vient de résumer est savamment combinée, certes, mais dès qu'on entre dans le vif du sujet, on ne tarde pas à se rendre compte, cependant, qu'elle repose sur des soutiens trop fragiles et qu'elle se heurte à des objections trop nombreuses pour qu'on puisse y adhérer.

Tout d'abord, l'argumentation de M. Debrunner me paraît viciée par le choix d'un faux point de départ. Impossible, en effet, de faire crédit à l'opinion qui veut que les verbes σιγματί-

1. Les dissimilations de ce type sont très rares. Pourtant, ital. *Chieti* < *Teate*, cité par M. Debrunner, n'en est pas le seul exemple ; comp. encore all. *Kartoffel*, anciennement *Tartoffel*, de l'ital. *tartuffolo*, et all. *Frikadelle* de l'ital. *frittatella* (voir E. Schopf, *Die konsonantischen Fernwirkungen*, Goettingue 1919, p. 122). Dans ces cas, la dissimilation a été régressive. Dans *ἰωτακίζειν et dans *λα(μ)δακίζειν (*ἰωτατίζειν, *λα(μ)δατίζειν, elle aurait suivi la marche inverse, le phonème qui devait la provoquer l'ayant, au contraire, subie à cause de la transparence étymologique de la portion antérieure du mot. Autrement dit, on se trouverait en présence d'une dissimilation « renversée » selon la terminologie de Grammont, *La dissimilation consonantique dans les langues indo-européennes et dans les langues romanes* (Paris 1895), p. 88.

2. Comp, p. ex. *IG* XII 9, 187 A (Erétrie) σίτηριν = σίτησιν, παιρίν = παισίν, συνελευθερώραντι = συνελευθερώσαντι.

ζειν et γαμματίζειν, attestés respectivement au XII^e^ et au XIV^e^ siècle seulement, aient pu servir de modèles à la formation de *ἰωτακίζειν et *λα(μ)βδακίζειν et, par delà, des substantifs ἰωτακισμός et λαβδακισμός, qui existaient déjà au temps de Quintilien. Aussi bien σιγματίζειν que γαμματίζειν sont apparemment des créations occasionnelles et isolées, indépendantes l'une de l'autre, dont les sens ne concordent ni entre eux, ni avec celui de *ἰωτακίζειν et *λα(μ)βδακίζειν, censés être à la base de ἰωτακισμός et λαβδακισμός. Même si l'on accordait à M. Debrunner que γαμματίζειν aurait pu, par analogie de γραμματίζειν, prendre le sens de « se servir de la lettre γ, écrire avec la lettre γ », cela ne nous avancerait guère, car ἰωτακισμός et λαβδακισμός n'ont pas trait à telle ou telle façon d'écrire, mais à des prononciations et, plus particulièrement, à des prononciations s'écartant de la norme commune. De surcroît, γραμματίζειν ne veut pas dire « faire usage de lettres, tracer des lettres, écrire », mais d'une part « épeler », c'est-à-dire « prononcer en décomposant les syllabes lettre à lettre »[1] et, d'autre part, « faire fonction de greffier »[2]. Comment aurait-il pu, dès lors, communiquer à γαμματίζειν un sens que lui-même ne possédait pas? Force nous est donc d'orienter les recherches dans une autre direction.

C'est ce qu'a fait M. Ernest Bickel dans un article intitulé *De moetacismo*, paru dans les *Mélanges Émile Boisacq*, tome I^er^ (Bruxelles, 1937), p. 69 ss., et je ne doute pas, quant à moi, qu'il n'ait touché juste en rapprochant ἰωτακισμός et λαβδακισμός de σολοικισμός et aussi d'ἀττικισμός, dont σολοικισμός est la contrepartie[3]. Étant donné que les termes techniques ἰωτακισμός, λαβδακισμός, selon Quintilien (voir plus loin), ont été créés par les Grecs et pour des Grecs, on s'étonne, à vrai dire, qu'ils ne nous soient connus que par les grammairiens romains, mais cela ne saurait infirmer l'explication proposée par M. Bickel. Au demeurant, tout ce qui précède n'est destiné qu'à déblayer le terrain en vue de quelques remarques critiques sur l'article de M. Bickel

---

1. Hérondas 3, 4 s. (Διδάσκαλος) : τριθημέρῃ Μάρωνα γραμματίζοντος τοῦ πατρός « l'autre jour, comme son père épelait le mot Maron ».

2. *IG* V 1, 1432, 18 s. (Messène) : Ἀριστοκλῆ Καλλικράτεος γραμματίζοντα συνέδροις ; VII 1739 (Thespies) : [γρα]μματίδδοντος Θεοδώρου Πολ[ύ]ων[ος].

3. Dans la pièce Ὑπέρβολος de l'auteur comique Platon (frg. 168 éd. Kock), un candidat qui avait brigué un siège au Conseil se plaint en ces termes d'avoir été évincé par un compétiteur ne sachant pas même s'exprimer correctement :

ὁ δ' οὐ γὰρ ἠττίκιζεν, ὦ Μοῖραι φίλαι,
ἀλλ' ὁπότε μὲν χρείη 'δῃτῶμην' λέγειν,
ἔφασκε 'δητῶμην', ὁπότε δ' εἰπεῖν δέοι
'ὀλίγον', 'ὀλίον' ἔλεγεν.

en tant qu'il s'occupe spécialement du *mytacisme* et sur les effets de l'interférence des trois termes *iotacismus*, *labdacismus*, *mytacismus*.

Chez Quintilien, *Instit. orat.*, 1, 5, 32, les principaux représentants de la famille des manuscrits incomplets **Bn** (codex Bernensis 351 saec. IX) et **N** (codex Parisinus Lat. 18527 Nostradamensis saec. X) donnent le texte suivant : et illa per sonos accidunt, quae demonstrari scripto non possunt, uitia oris et linguae, *iotacismus* et *labdacismus* et *ischnotetas* et *plateasmus* feliciores fingendis nominibus Graeci uocant. Dans ceux de la famille des manuscrits complets **A** (codex Ambrosianus E 153 sup. saec. IX) et **b** (manuscrit perdu du X^e^ siècle dont les variantes ont été reportées sur le codex Bambergensis M IV 14, copie servile de **Bn**), on trouve *miotacismus* à la place de *iotacismus*[1]. Les éditions de Halm (*M. Fabi Quintiliani institutionis oratoriae libri duodecim*, pars prior, Lipsiae 1868) et de Colson (*M. Fabii Quintiliani institutionis oratoriae liber I.* Edited with introduction and commentary, Cambridge 1924) n'ont tenu aucun compte de cette variante. Par contre, Fierville (*M. F. Quintiliani de institutione oratoria liber primus.* Texte latin avec des notes critiques et les variantes principales, Paris, 1890) et Radermacher (*M. Fabi Quintiliani institutionis oratoriae libri XII*, pars prior, Lipsiae, 1907) s'en sont servis, à la suite de Claussen et de Gertz, pour restituer ἰωτακισμούς *et* μυτακισμούς *et* λαβδακισμούς, et je crois qu'ils ont eu raison. Voici, en effet, ce qui a dû se passer. Quintilien avait écrit ἰωτακισμούς *et* μυτακισμούς *et* λαβδακισμούς. Dans l'archétype des manuscrits actuellement connus de son Institution oratoire, les mots grecs auront été transcrits en caractères latins et μυτακισμούς remplacé par la forme *miotacismus* dont il sera question tout à l'heure, d'où *iotacismus et miotacismus et labdacismus*. Puis, le copiste de l'ancêtre commun de **Bn** et de **N** aura sauté du premier *et* au second et fait disparaître ainsi *miotacismus et*, tandis que celui de l'archétype de **A** et de **b** aura mutilé le texte de son modèle en omettant le premier des deux groupes similaires *iotacismus et* et *miotacismus et*. On objectera peut-être qu'on ne verrait pas pourquoi Quintilien n'aurait pas

1. Les mots grecs du passage rapporté ci-dessus sont écrits en caractères latins dans tous les manuscrits, mais la désinence *-us* des accusatifs du pluriel *iotacismus*, *miotacismus*, *labdacismus*, *plateasmus* prouve que, dans l'original de la main de Quintilien, ils figuraient en lettres grecques. Du reste, dans beaucoup d'autres passages les caractères grecs sont conservés soit dans les deux branches de la tradition manuscrite, soit du moins dans l'une ou l'autre ; comp. p. ex. 1, 6, 36 (ἠ̃θέους) : ΗΙΘΕΟΙΣ **Bn**, ΗΕΙΘΕΩΣ **A** ; 1, 5, 33 (ὀρθοέπεια) : ΟΡΘΟΕΠΟΙΑ **A**, *orthoepia* **Bn** ; 1, 5, 40 (ἀναστροφήν) : ΑΝΑΣΤΡΟΦΗ **Bn**, *anastrofen* **A**.

énuméré les trois termes dans l'ordre alphabétique comme p. ex. Diomède *GL* I, p. 453, 4, Servius *GL* IV, p. 445, 7 s. et Pompéius *GL* V, p. 286, 8, mais ce serait oublier qu'on lit chez Donat *GL* IV, p. 393, 1 *mytacismi* (*miot-*, *moet-*, *met-*), *labdacismi*, *iotacismi* et chez Consentius *GL* V, p. 393, 35 (= p. 14, 20 éd. Niedermann) *mytacismos* (*moyt-*, *moet-*) *et labdacismos et iotacismos*. Au surplus, pareille objection serait tout à fait secondaire en regard du fait pertinent que la variante *miotacismos* chez Quintilien ne comporte pas d'autre explication que celle qu'on vient d'en donner. Néanmoins, M. Bickel s'est cru en mesure de démontrer que, à la différence des grammairiens romains des âges postérieurs, Quintilien ne peut avoir fait mention du *mytacisme*. μυταχισμός, dit-il, n'est attesté nulle part en grec et il fallait s'y attendre, vu que ce terme, chez les Romains, vise la prononciation de l'*m* final et que, en grec, il n'y avait pas de mots terminés en *m*. Il doit donc avoir été forgé en latin avec des éléments grecs. Or, la graphie latine *moetacismus*, qui a pour elle l'autorité des manuscrits les plus anciens, repose de toute évidence sur la confusion de οι avec υ en grec qui avait commencé à s'étendre aux emprunts grecs du latin à partir du IIIe siècle de notre ère[1]. Elle ne saurait donc être antérieure à cette date et, partant, le mot ne pouvait se rencontrer chez Quintilien. Si l'on lit une fois *mytacismus* chez Consentius *GL* V, p. 394, 5 (= p. 15, 6 éd. Niedermann), il faut y voir la réaction de cet auteur, qui possédait une forte culture grecque, contre la forme incorrecte *moetacismus*. Enfin, les grammairiens romains ne réunissent pas seulement *iotacismi*, *labdacismi*, *mytacismi* pour les blâmer comme barbarismes, mais y joignent encore *hiatus* et *collisiones*, autrement dit, *mytacismi* fait partie non pas d'une série ternaire *iotacismi*, *labdacismi*, *mytacismi*, mais d'une série quinaire *iotacismi*, *labdacismi*, *mytacismi*, *hiatus*, *collisiones*, étant spécialement lié aux deux derniers de ces termes[2]; p. ex. Diomède *GL* 1, p. 453, 3 ss. : sunt praeterea

1. J. Svennung, *Kleine Beiträge zur latein. Lautgeschichte* (Uppsala, 1936), chap. II : Zur Geschichte des griechischen οι im Lateinischen, p. 30 ss.

2. Le *mytacisme* consistait à rattacher, dans des groupes syntaxiques comme *hominem amicum, oratorem optimum*, l'*m* final de *hominem, oratorem* à l'initiale vocalique de *amicum, optimum*, en disant *homine mamicum oratore moptimum*. Cette prononciation vicieuse pouvait, théoriquement, être évitée soit par la « suspensio », c'est-à-dire en marquant un arrêt après *hominem, oratorem*, soit par l' « exclusio », c'est-à-dire en supprimant l'*m* final de ces mots, mais, pratiquement, le premier de ces procédés entrait seul en ligne de compte parce que le second aboutissait à une autre faute, à savoir l'hiatus ; comp. Servius *GL* IV, p. 445, 14 ss. : *myotacismus* fit, quotiens post partem orationis in *m* desinentem sequitur alia pars orationis, quae inchoat a uocali, ut *hominem amicum*. hoc

pronuntiationis quaedam uitia, quae nonnulli barbarismos putant, *iotacismi*, *labdacismi*, *myotacismi*, *hiatus*, *conlisiones* et omnia, quae plus aequo minusue sonantia ab eruditis auribus respuuntur ; Donat *GL* IV, p. 392, 27 ss. : sunt etiam malae compositiones, id est cacosyntheta, quas nonnulli barbarismos putant, in quibus sunt *myotacismi*, *labdacismi*, *iotacismi*, *hiatus*, *conlisiones* et omnia, quae plus aequo minusue sonantia ab eruditis auribus respuuntur ; Pompéius *GL* V, p. 286, 6 ss. : sunt aliqua uitia, quae uitare debemus. istas quinque res debes uitare, *iotacismos*, *labdacismos*, *myotacismos*, *conlisiones*, *hiatus*. Il suit de là, selon M. Bickel, que Quintilien, chez qui il n'est question ni de *hiatus*, ni de *collisiones*, ne doit pas avoir parlé non plus de *mytacismi*.

Cette argumentation est-elle de nature à emporter conviction ? Je ne le pense pas. Sans doute, il n'existe aucune trace de μυταχισμός dans un texte grec, mais il en est de même pour ἰωταχισμός et λαβδακισμός, et pourtant Quintilien affirme expressément qu'ils ont été créés par les Grecs. Et si *mytacismus* s'applique, chez les Romains, à un phénomène dont l'étude était sans objet pour les Grecs, cela est également vrai pour *iotacismus* puisque, d'après la définition de Pompéius *GL* V, p. 286, 7 ss., l'*iotacisme* consistait à ne pas se conformer à l'articulation sibilante, considérée comme normale à son époque, de l'*i* en syllabe intérieure entre une occlusive dentale et une voyelle, en disant p. ex. *Titius* au lieu de *Titsius*. On en inférera simplement que les Romains, en empruntant ces termes aux Grecs, les ont détournés de leur signification première, supposition d'autant plus licite qu'en latin même leur sens a varié. Ainsi, Diomède *GL* I, p. 453, 6 appelle *iotacisme* l'allongement excessif d'un *i*, tandis que pour Consentius *GL* V, p. 394, 11 ss. (= p. 15, 13 ss. éd. Niedermann) c'était une prononciation défectueuse de l'*i* qu'on observait chez des étrangers, les Gaulois faisant entendre dans un mot comme *ite* un *i* teinté d'*e* et les Grecs scindant en quelque sorte le son de l'*i* consonne dans un mot comme *ius* de façon à donner l'impression d'un dissyllabe *iyus*, qu'Isidore, *Orig.* 1, 32, 7 semble taxer d'*iotacisme* le fait de prononcer, par suggestion de l'orthographe usuelle, *Troia*, *Maia* (c'est-à-dire *Troya*, *Maya*) au lieu de *Troiia*, *Maiia* (c'est-à-dire *Troyya*, *Mayya*) [1] et que Martia-

uitium uitare possumus aut per suspensionem pronuntiandi aut exclusione ipsius *m* litterae, sed melius est, ut suspensione pronuntiandi hoc uitium relinquamus. si enim uoluerimus *m* litteram excludere, uitamus quidem *myotacismum*, sed cadimus in *hiatum*.

1. Voir Jean Cousin, *Études sur Quintilien*. Tome II : Vocabulaire grec de la terminologie rhétorique dans l'Institution oratoire (Paris, 1936), p. 91 s.

nus Capella 5, 514, p. 254, 6 s. éd. Dick donne ce nom à la répétition allitérante de l'*i* poussée à l'excès (*Iunio Iuno Iouis iure irascitur*). Et pourquoi μυταχισμός n'aurait-il pas été emprunté sous la forme *mytacismus*, sauf à être remplacé dans la suite par la graphie inverse, hypercorrecte *moetacismus*, exactement comme Nonius Marcellus 20, 23 et 198, 24 et Ausone 384, 5. 7 ont substitué le contrépel [1] *goerus* à l'orthographe *gyrus* en usage auparavant chez Cicéron, Virgile, Ovide, etc. ? Les passages rapportés plus haut, où *mytacismi* forme avec *iotacismi*, *labdacismi*, *hiatus*, *collisiones* un groupe quinaire (qui se réduisent, d'ailleurs, à un seul témoignage, Diomède ayant copié servilement Donat et Pompéius commentant ce dernier), sont contrebalancés par Consentius *GL* V, p. 393, 35 s. (= p. 14, 20 s. éd. Niedermann) : secundo illud dicunt, *mytacismos* et *labdacismos* et *iotacismos* ad barbarismi speciem pertinere, et *GL* V, p. 395, 1 s. (= p. 16, 22 s. éd. Niedermann) : haec sunt exempla de his tribus litteris, quas quasi praecipuas praeceptores notauerunt. On n'a donc pas le droit de prétendre que l'absence de *hiatus* et de *collisiones* chez Quintilien implique nécessairement celle de *mytacismi* chez cet auteur. D'autant moins que Quintilien se borne, de propos délibéré, à citer des cas de « uitia oris et linguae », pour la dénomination desquels les Grecs lui paraissaient fournir une terminologie mieux appropriée, de sorte que *hiatus* et *collisiones* étaient exclus d'emblée de son énumération. Enfin, c'est tout à fait gratuitement que M. Bickel proscrit non seulement *mytacismus*, mais aussi *myotacismus*, en décrétant *o. c.* p. 74 « pellenda sunt et *myotacismus* et *mytacismus* ex lexicis Latinis et editionibus criticis ». Ce faisant, il se met en contradiction avec lui-même pour ce qui est de *mytacismus*, puisqu'il reconnaît que Consentius « formam supra modum graecissantem sua sponte nouasse quinto saeculo iudicandus est ». Si, de son aveu même, Consentius a employé la forme *mytacismus*, comment serait-il légitime, en bonne méthode, de la retrancher d'une édition critique de cet auteur [2] et de lui refuser, du même coup, une place dans les dictionnaires et, notamment, dans le Thesaurus linguae Latinae? Quant à *myotacismus* (écrit souvent *miotacismus* parce que *y* était prononcé *i* par les illettrés dès la fin de l'ère républicaine et au moyen âge par tout le

1. J'emploie depuis longtemps (et j'aimerais à voir cet emploi se généraliser) le terme « contrépel », proposé par mon regretté maître Louis Havet, *Bulletin de la Société de linguistique de Paris*, n° 57 (1909), p. 20.

2. Aussi bien trouve-t-on *mytacismus* dans la mienne (*Consentii ars de barbarismis et metaplasmis*, Neuchâtel, 1937).

monde [1], et aussi *meotacismus* parce que, dans le latin vulgaire de l'Empire, on substituait parfois par contrépel *e* à *i* atone dans l'hiatus) [2], il est pour le moins aussi bien attesté que *moetacismus*. Témoin la série d'exemples suivants :

Quintilien, *Instit. orat.* 1, 5, 32 *miotacismus* les mss. **A** et **b** (voir plus haut, p. 8).

Diomède, *GL* I, p. 453, 4. 9 *myotacismus* [3] les trois mss du IX^e^ siècle utilisés par Keil, à savoir **A** = cod. Parisinus Lat. 7494, **B** = cod. Parisinus Lat. 7493, **M** = cod. Monacensis olim. S. Emerami Ratisbonensis.

Donat, *GL* IV, p. 393, 1 *miotacismus* **L** = cod. Leidensis 122 saec. X (*moetacismus* **S** = cod. Berolinensis 66.4 saec. VIII, *metacismus* [4] **P** = cod. Parisinus Sangermanensis 1180 saec. IX).

Seruii commentarius in Donatum, *GL* IV, p. 445, 8.14 *myotacismus* le seul ms. utilisé par Keil, cod. Parisinus Lat. 7530 saec. VIII.

Pompei commentum artis Donati, *GL* V, p. 286, 7 *myotacismus* **P** = cod. Parisinus Lat. 7530 saec. VIII, **S** = cod. Berolinensis 66. 4 saec. VIII, *meotacismus* **B** = cod. Parisinus Lat. Sangermanensis 1179 saec. IX, **C** = Codex Parisinus Lat. Sangermanensis 1180 saec. IX. — p. 287, 7 *meotacismus* codd. **BCP** (*moetacismus* cod. **S**). — p. 287, 18. 20 *miotacismus* cod. **P**, *meotacismus* codd. **BC** (*moetacismus* cod. **S**). — p 298, 21. 22. 23. 24 *miotacismus* cod. **P**, *meotacismus* cod. **C**, *moeotacismus* [5] cod. **B** (*moetacismus* cod. **S**).

Marius Plotius Sacerdos, *GL* VI, p. 454, 22 *myotacismus* deux fois le seul ms. utilisé par Keil, cod. Bobiensis nunc Vindobonensis 16 saec. VII/VIII.

Martianus Capella III 279, p. 107, 4 éd. Dick *myotacismus* **b** = cod. Bambergensis M V 16 saec. X manus secunda optimo exemplari nixa (*moytacismus* **A** = cod. Leidensis 36 saec. X, *motacismus* β = cod. Bernensis 56 b saec. X, λ = cod. Leidensis 88 saec. XI manus secunda, *moetacismus* **Λ**[1] = cod. Leidensis 88 manus prima, **L** = cod. Leidensis 87 saec. XI, **B**[1] = cod. Bambergensis manus

---

1. Comp. p. ex. *Sisipus* (Σίσυφος) *CIL* I[2] 1537 ; *nimfa* (νύμφη) *CIL* VI 9526, XI 1823 ; *cariota* (καρυώτη) Pline, *hist. nat.* 13, 44. 45 cod. **M** saec. VI.

2. Comp. *ostium* non *osteum* Appendix Probi 61 ; *lilium* non *lileum* ibid. 114 ; *pateor* pour *patior CIL* IV 4562 ; *careofilum* (καρυόφυλλον) Glossae medicinales éd. Heiberg, p. 15, 13 ; 91, 3 codd. **L** et **P** saec. VIII.

3. Il est possible que lorsque Keil imprime dans le texte *myotacismus* sans mentionner de variante dans l'apparat, les mss. portent, au moins en partie, *miotacismus*.

4. *oe* était devenu *e* dans le latin vulgaire dès le commencement de notre ère, d'où p. ex. *Phebus CIL* IV 1890 et fr. *peine*, ital., esp. *pena* < lat. *poena* comme fr. *veine*, ital., esp. *vena* < lat. *uena*. Le travail du copiste s'accompagnant toujours d'un épel mental, *metacismus* pour *moetacismus* reflète donc la prononciation du copiste.

5. La graphie *moeotacismus* pour *myotacismus* est exactement comparable à *caroeophilum CGL* V 10, 17 pour *caryophyllum* (*caroeophilum* sic scribimus quod uulgus *cariophalum* dicunt).

prima, *metacismus* **M** = cod. Monacensis 14729 saec. XII). — (V 514, p. 253, 16 *moytacismus* Λ et **l** = cod. Leidensis 87 manus secunda, *moetacismus* les autres mss). — V 514, p. 254, 1 *meotacismus* **L** (*moytacismus* Λ, *moetacismus* βABM) [1].

Cassiodore, *Instit.* I, 7, p. 45, 14 éd. Mynors *miotacismus* θ = cod. Sangallensis 199 saec. IX/X, **F** = cod. Florentinus Asburnham 54 (13) saec. IX, **V** = cod. Valentianensis 353 saec. IX, *meotacismus* **B** = cod. Bambergensis HJ IV 15 saec. VIII, **M** = cod. Parisinus Mazarin. 660 saec. X, **C** = cod. Cassellanus theol. fol. 29 saec. IX, **X** = cod. Herbipolitanus M. p. th. f. 29 saec. X, **G** = cod. Guelferbytanus 4163 saec. X (*moytacismus* **H** = cod. Herefordensis O. III. 2 saec. IX).

Il est à peine besoin de dire expressément que *myotacismus* procède d'une contamination de *mytacismus* avec *iotacismus* et qu'il confirme donc l'existence de *mytacismus*, niée inconsidérément par M. Bickel.

Reste à expliquer encore deux autres variantes, à première vue assez déconcertantes, du terme grammatical qui nous occupe ici. D'abord *moytacismus* chez Consentius, *De barbarismis et metaplasmis* p. 14, 20 et p. 15, 6 éd. Niedermann dans **B** = cod. Basiliensis F III 15 d saec. VIII/IX (où l'autre manuscrit **M** = Cod. Monacensis 14666 olim S. Emerami Ratisbonensis saec. IX donne respectivement *moetacismus* et *mytacismus*), chez Martianus Capella dans les manuscrits **AΛl**, chez Cassiodore dans le manuscrit **H** (voir ci-dessus), enfin chez Aldhelm, *De uirginitate*, p. 321, 1 éd. Ehwald dans **A** = cod. Wirceburgensis M. th. f. 21 saec. IX, **G** = cod. Guelferbytanus olim Helmstedtiensis saec. X, **L** = cod. Lambethanus olim Walthamiensis saec. X, *moitacismus* (*i* primum in rasura) **B** = cod. Bruxellensis 1650 saec. X (*mo/tacismus* R^2 = cod. Britannicus Regius 7 D XXIV saec. XI, *motacismus* **O** = cod. Bodleianus Digby 146 olim Abendoniensis saec. X). Ainsi que je l'ai dit précédemment, on ne peut guère mettre en doute que Consentius n'ait écrit *mytacismus*. Le copiste de l'ancêtre commun des deux manuscrits **B** et **M**, après avoir remplacé ce *mytacismus* par la graphie usuelle de son temps *moetacismus*, aura cherché à réparer cette déviation de son modèle en inscrivant *y* en surcharge au-dessus de l'*oe*. Le copiste de **B**, s'étant mépris sur le sens de cette retouche, aura inséré l'*y* à la place non pas de l'*oe*, mais de

1. Dans le texte de l'édition de Dick (Leipzig, Teubner, 1925), on lit p. 107, 4 *myotacismi*, p. 253, 16 *myotacismos*, mais p. 254, 1 *mytacismus*. Cette dernière forme n'est sans doute qu'une inadvertance; de fait, l'index rerum et nominum, p. 554, enregistre *myotacismus* 107, 4. 253, 16. 254, 1.

l'*e* seulement, d'où *moytacismus*, tandis que celui de **M** n'aura pas tenu compte de la correction dans le premier cas, mais l'aura, en revanche, exécutée comme il convenait dans le second. Par le même accident banal d'un *y* suscrit, puis inséré mal à propos, est née la leçon *moytacismus* dans les manuscrits des autres auteurs qu'on vient de citer.

Très curieuse, enfin, la forme *motacismus* chez Isidore, *Orig.* 1, 32, 5, où elle est garantie par l'ensemble des manuscrits, sur lesquels est fondé le texte de l'édition de Lindsay (*Isidori Hispalensis episcopi etymologiarum siue originum libri*, Oxford 1911) et qui, probablement sous l'influence énorme, exercée au moyen âge par cette encyclopédie de l'évêque de Séville [1], a pénétré ensuite dans la tradition manuscrite de Martianus Capella et dans celle d'Aldhelm (voir ci-dessus). Sa création me paraît reposer sur le raisonnement que, du moment où l'on appelait *iotacismus* des prononciations particulières de l'*i* latin, il était logique d'appliquer à celles de l'*m* latin le nom de *motacismus*.

Le terme de *labdacismus* avec son *d* entre *iotacismus* et *mytacismus* avec leur *t* détonnait quelque peu, et il eût été surprenant, dès lors, que la tendance à un nivellement analogique ne se fût pas fait jour. C'est ce dont on trouve, effectivement, des traces. Chez Consentius, p. 14, 20 éd. Niedermann **B** porte *lautacismos*, **M** *lautascismos*, p. 16, 5 **B** *lautacismi*, **M** *lautacismum*. Chez Aldhelm, *De uirginitate*, p. 321, 1 éd. Ehwald, *lautacismi* est la leçon des mss **BLR**^{2} (tandis que **AG** donnent *laudacismi*). Enfin, on trouve *laptacismus* dans le commentum in Donati barbarismum du cod. Bernensis 386 fol. 18^b (*GL* supplementum, Anecdota Heluetica éd. H. Hagen, p. cxv). Toutes ces formes, bien entendu, doivent être mises sur le compte non des auteurs eux-mêmes, mais des copistes qui, comme on l'a dit plus haut (p. 12, note 4), en accomplissant leur besogne, épelaient mentalement les mots du texte qu'ils reproduisaient et, ce faisant, y introduisaient parfois des modifications qu'ils avaient subies ou qu'ils étaient exposés à subir dans la langue parlée. De là, la graphie *lautacismus* pour *labdacismus*, résultant des changements suivants, survenus dans le langage du copiste de l'archétype commun des manuscrits **B** et **M** de Consentius : *a*) passage de l'occlusive labiale sonore *b* à une spirante, par lequel elle s'était confondue, dans le latin populaire de l'Empire, avec *u* consonne, devenu lui aussi une spirante ; *b*) vocalisation de

1. Max Manitius, Geschichte der latein. Literatur des Mittelalters I, p. 66.

cette spirante comme p. ex. dans *curaut CIL* III 12700, *dedicaut CIL* XIII 2096, *donaut CIL* VI 24481, *pugnaut CIL* VI 33983 <*curavit*, *dedicavit*, *donavit*, *pugnavit* [1] ou bien dans prov. *taula* < lat. *tav(u)la*, *tabula*, roum. *fáur* < lat. *favrum*, *fabrum*; 3) substitution de *t* à *d* en raison de l'association étroite qui liait les uns aux autres les trois termes *iotacismus*, *labdacismus*, *mytacismus* non seulement dans le cerveau du copiste en question, mais aussi matériellement dans son modèle, où ils se succèdent immédiatement dans le premier des passages cités (p. 14, 20 s. : illud dicunt, *mytacismos* et *labdacismos* et *iotacismos* ad barbarismi speciem pertinere). Le copiste du manuscrit de Berne n° 386, ayant pris le *b* du mot essentiellement livresque *labdacismus* pour un *b* véritable et ayant été, à son tour, influencé par *iotacismus* et *mytacismus*, écrivit *laptacismus* avec assimilation du groupe *-bt-* en *-pt-* comme il aurait écrit *optinet* pour *obtinet*. Enfin, j'attire l'attention sur la leçon *lapdacismus* chez Martianus Capella V 515, p. 254, 3 éd. Dick dans le manuscrit de Leyde n° 36 (**A**) dans laquelle on verra un croisement de la graphie *labdacismus* de l'original avec l'épel intérieur *laptacismus* du copiste.

Neuchâtel (Suisse). Max Niedermann.

---

1. On sait que, jusqu'à la Renaissance, *u* et *v* étaient indistinctement écrits par le signe *u* et de même *i* et *j* par *i*. La preuve que, dans les parfaits syncopés du type *curaut*, on a affaire à la diphtongue *au* est fournie par les langues romanes; comp. p. ex. ital. *amò*, dans l'ancienne langue *amao*, et esp. *amó*.

ENCORE LA « PLUIE MIRACULEUSE »

MAGE ET DIEU *

I. Harnouphis**, prêtre thaumaturge. — II. La carrière d'Harnouphis. — III. Le vrai nom d'Hermès-Aérios : Thot-Shou.

Deux études récentes qui nous viennent des Pays-Bas [1], dignes l'une et l'autre de retenir l'attention, me serviront d'excuse

---

* Cet article résume une communication faite à la Société lyonnaise d'études anciennes, le 17 mai 1947 : en mars, j'avais adressé mon manuscrit à M. Jérôme Carcopino, à qui je dois une toute particulière gratitude pour ses précieux conseils.

Ce m'est un agréable devoir de remercier aussi M. Maurice Alliot, professeur d'égyptologie et histoire ancienne de l'Orient à la Faculté des lettres de Lyon ; M. A. Merlin et M. Louis Robert, qui ont bien voulu me signaler l'article de G. Calderini sur Harnouphis ; M. A. Grenier et M. G. Lesage, membre de l'École française de Rome, qui m'ont procuré le texte de cet article ; M. G. Brusin, surintendant des Antiquités des Vénéties et conservateur du Musée archéologique d'Aquilée, qui a révisé l'inscription d'Aquilée et en a fait faire une photographie ; M. le professeur A. G. Roos qui a eu l'obligeance de m'adresser un tirage à part de son article sur la Pluie miraculeuse.

** J'écris Ἁρνοῦφις et Harnouphis (non Ἄρνουφις, Ἀρνοῦφις, qu'on lit chez Suidas et Xiphilin, et Arnouphis) conformément à l'étymologie : *Ḥr-nfr* = *Horus-est-bon*. A l'époque de Dion et d'Harnouphis, l'aspiration initiale n'était déjà plus marquée : d'où, en français, un *h* muet.

1. W. Zwikker, *Studien zur Markussäule* I, Amsterdam (N. V. Noord-hollandsche uitgevers mij.) 1941, 281 p., dans *Allard Pierson Stichting Universiteit van Amsterdam*, arch.-hist. biddragen VIII [cité Zwikker], étude fondamentale et presque exhaustive sur la chronologie des guerres danubiennes de Marc-Aurèle.

A. G. Roos, *Het regenwonder op de zuil van Marcus Aurelius*, dans *Mededeelingen der Nederlandsche Akademie van Wetenschappen*, afdeeling letterkunde, nieuwe reeks, deel 6, n°1, Amsterdam, 1943, 32 p. (entièrement en néerlandais) [cité : Roos].

Pour W. Zwikker, la Pluie est de 172 après J.-C. ; A. G. Roos défend la date traditionnelle (174). Cette date a son importance : la scène XVI de la Colonne Aurélienne représente la Pluie miraculeuse tout à côté d'événements (passage du Danube, scène III ; Éclair miraculeux, scène XI ; *cf. Vita Marci* XXIV, 4) qui sont de 172. *Le sculpteur a-t-il mélangé des scènes de dates différentes ?* Si la Pluie date de 172, la composition du relief peut être strictement chronologique, sans aucune exception. Contre une théorie reçue par beaucoup et soutenue notamment par Mme Strong dans son livre classique : E. Strong (-Giannelli), *La scultura romana da Augusto a Costantino* II, Florence, 1926, p. 264 et 277 (cf. p. 155 et 158, à propos de la Colone Trajane), le lien paraît être toujours très étroit entre l'ordre des scènes représentées et la succession des faits ; voir note suivante.

si je reviens moi-même, une fois encore [1], sur la Pluie miraculeuse de 172, l'épisode le plus connu des guerres danubiennes de Marc-Aurèle.

L'événement, commémoré par des médailles (173-174) [2], représenté en bonne place sur la Colonne Aurélienne (scène XVI) [3] qui fut érigée entre 175 et 193, célébré par de nombreux textes dont le plus ancien est de l'année 197 [4], a été cent fois raconté ou commenté [5] : un corps ou un détachement de l'armée romaine s'était engagé dans l'intérieur du pays ennemi ; il se trouvait dans notre Moravie, peut-être dans notre Slovaquie [6]. Les chaleurs orageuses de l'été se faisaient cruellement sentir. « Les Quades trouvèrent moyen de couper aux envahisseurs l'approvisionnement d'eau. La troupe était dévorée par la soif, épuisée

---

1. J. Guey, *La date de la Pluie miraculeuse (172 après J.-C. ?) et la chronique sculptée de la Colonne Aurélienne*, à paraître dans les *Mélanges* de l'École française de Rome, LX, 1948.

2. Mattingly-Sydenham, *Roman imperial coinage*, III, Londres, 1930, Marc-Aurèle 285 a, 298, 308 et 309, 1070-1076 [cité : Mattingly-Sydenham].

3. Scène XVI, Petersen, cf. 22-24 Reinach. Il est indispensable de recourir à la publication de E. Petersen, A. von Domaszewski, G. Calderini, *Die Marcus-Säule*, texte et planches photographiques en deux cartonnages, Munich, 1896 [cité : Petersen]. Les nombres (en chiffres romains) qui désignent les scènes du relief renvoient à cette publication. On trouvera en chiffres arabes la correspondance avec les dessins schématiques publiés par S. Reinach, dans le *Répertoire de reliefs grecs et romains*, I, *les ensembles*, Paris, 1909, p. 293 sqq. (malheureusement d'après les « belles infidèles » de Bartoli).

4. † Apollinaris parlait déjà de la Pluie, voir *infra*, Eusèbe.

† Tertullien, *Apol.* V, 6, (date 197) ; *Ad Scapulam* IV (vers 211), cf. Eusèbe *Hist. Eccl.* V, 5, 5.

Dion Cassius LXXI, 8-[† 9]-10, dans Xiphilin 251, 22-24 et 260,6-262, p. 259-261 et 662-663, Boissevain III (vers 220 ?) : le chapitre 9 est une addition chrétienne.

Carmina Sibyllina XII, 194-200 (entre 235 et 268) ; le seul fait que l'auteur ignore ou néglige la version « chrétienne » suffirait à prouver qu'il était vraisemblablement juif.

† Eusèbe, *Chronique*, p. 206-207, R. Helm I, cf. p. 619-620, II (avant 303 ?).

† Eusèbe, *Hist. Eccl.* V, 5 (vers 312) ; l'auteur nous apprend qu'Ἀπολλινάριος [sans doute l'évêque de Hiérapolis contemporain de Marc-Aurèle] parlait déjà du miracle.

Capitolin, *Vita Marci* (dans l'*Histoire Auguste*) XXIV, 4 (peut-être sous Julien, 361-363).

† Saint Grégoire de Nysse, *In XL martyres oratio II*, dans *Patrologie grecque* (Migne) XLVI, col. 757 D-760 B (entre 371 et 394 ?).

Thémistius, *Oratio XV*, 191 b, p. 235, Dindorf (15 janvier ? 381).

Claudien, *In VI cos. Honorii*, 340-350 (en 404).

† Orose, VII, 15 (entre 415 et 417).

Je laisse de côté la lettre apocryphe de Marc-Aurèle au Sénat : Otto, *Corp. Apol.* I, p. 246.

5. La bibliographie moderne, qui décourage par son ampleur, est donnée pour l'essentiel par Zwikker p. 206, n. 166.

6. A. von Domaszewski, dans Petersen, p. 108 ; Zwikker, p. 230.

par les fatigues, égarée dans une impasse où les Barbares l'attaquèrent avec tous les avantages. Les Romains répondaient faiblement aux coups de l'ennemi et l'on pouvait craindre un désastre quand, tout à coup, un terrible orage s'amoncela, une pluie serrée tomba sur les Romains et les rafraîchit. On prétendit au contraire que la foudre et la grêle se tournèrent contre les Quades et les effrayèrent au point qu'une partie d'entre eux se jeta, éperdue, dans les rangs des Romains [1]. » D'autres avaient été noyés sous le déluge, emportés par les torrents [2] : « Tout le monde crut à un miracle. »

Pour les Chrétiens, ce fut le miracle de la *Legio Fulminata* : un contemporain de Marc-Aurèle, Apollinaris, évêque de Hiérapolis, attribuait déjà le salut de la troupe encerclée aux prières des soldats « fidèles » de ce corps ; l'empereur, en souvenir de cet événement, aurait surnommé Κεραυνοβόλος la Légion miraculeuse [3].

Les païens avaient aussi leurs interprétations : l'une d'entre elles, dont j'espère montrer qu'elle est du nombre des versions les plus anciennes du miracle, nous retiendra particulièrement. Quel qu'ait été dès l'origine le rôle prêté à Zeus-Jupiter dans le miracle [4], — et ce rôle ne pouvait manquer d'être le premier pour les Romains et les Grecs — la souveraine providence agit, pensent les Anciens, par personne interposée, au moins dans certains cas, et l'exécution immédiate du miracle pouvait être rapportée d'abord à un dieu subalterne : c'est à Hermès-Thot, on le verra, que Marc-Aurèle rendait en 173 et 174 les actions de grâces d'une reconnaissance officielle : les monnaies à la légende RELIG*io* AVG*usti* le montrent [5]. Un demi-siècle plus tard, l'historien Dion Cassius connaît encore une tradition qui met en cause un Hermès évidemment égyptien, qualifié d'Ἄέριος. Après avoir assuré que les choses n'allèrent pas sans l'intervention de la divinité, Dion ajoute : « aussi bien rapporte-t-on qu'un certain Harnouphis, mage égyptien de l'entourage de Marc-

---

1. E. Renan, *Marc-Aurèle*, p. 273-274, interprétation « rationaliste » de Dion.

2. J'ajoute ceci d'après le relief de la Colonne Aurélienne, scène XVI, cf. 22-24 Reinach.

3. Il y avait en réalité presque deux siècles que cette Légion portait le surnom de *Fulminata*, en grec Κεραυνοφόρος (et non Κεραυνοβόλος) ; voir par exemple chez Dion Cassius lui-même LV, 23, 5. Cf. Ritterling *s. v. Legio* dans *Realenc.* de Pauly-Wissowa-Kroll XII, col. 1705-1706.

4. Tertullien, *Ad Scapulam IV.*

5. Voir *supra* p. 17, n. 2, et *infra*, p. 40 *sqq.*

Aurèle[1], appela des divinités (δαίμονας)[2] par art magique, notamment Hermès-Aérios et, par leur entremise, il provoqua, dit-on, la pluie[3]. »

On rapprochera maintenant de ce texte l'inscription récemment découverte à Aquilée, qui a été publiée en 1934 par G. Brusin, dans son compte rendu des fouilles de l'*Associazione per Aquileia*[4] : c'est une dédicace gravée sur un autel en l'honneur de la Θεὰ Ἐπιφανής : mais l'intérêt du document est surtout dans la personne du premier dédicant. L'inventeur a bien voulu m'adresser un croquis et une photographie de la pierre[5], d'après lesquels a été dessinée la figure 1 (p. 20) :

Ἁρνοῦφις | ἱερογραμματεὺς | τῆς . Αἰγύπτου . καὶ | Τερέντ(ιος) . Πρεῖσκος | Θεᾷ . Ἐπιφανεῖ

Harnouphis, hiérogrammate d'Égypte, et Terent(ius) Priscus à la Déesse Épiphane.

Harnouphis, le mage égyptien de la Pluie, n'est-il pas justement Harnouphis, le hiérogrammate d'Égypte ? Cette hypothèse n'a pas été retenue par G. Brusin, l'éditeur de la dédicace

---

1. Les mots συνόντα τῷ Μάρκῳ me paraissent désigner la situation ordinaire d'Harnouphis, et non pas une circonstance fortuite (sans doute Marc-Aurèle n'a-t-il pas assisté personnellement au miracle). Cf. Dion Cassius XLVII, 41, 3, ὁ ἰατρὸς ὁ συνὼν τῷ Καίσαρι, le médecin *attaché à la personne* d'Octave. L'interpolateur chrétien qui a ajouté le chapitre coté LXXI, 9 a compris συνών en ce sens : μάγων συνουσίαις, Marc n'aimait pas la fréquentation des mages.

2. Le δαίμων peut être chez Dion Cassius un θεός dont on ne saurait préciser le nom (LXXVIII, 7, 4), même un dieu du Capitole (LXV, 8, 2); ou un dieu qu'on ne connaît que par son nom, particulièrement une divinité égyptienne (LXXVIII, 4, 5) ou encore une apparition surnaturelle (XLII, 11, 3; LXXII, 13, 3); un rêve (LVII, 15, 7); *Alexander redivivus* (LXXIX, 18, 2). Dion croit à tous ces *démons*. Au reste « mehrere Ortsgötter [der Aegypter] werden als δαίμων bezeichnet » (Preisigke).

3. Dion Cassius LXXI, 8, 4, *apud* Xiphilin, 260, 20-23. Suidas *s.v.* Ἁρνοῦφις, p. 365, Adler I, et *s.v.* Ἰουλιανός, p. 642, Adler II. Il faudra désormais mettre une majuscule au mot Ἀέριος, l'adjectif rendant ici le nom propre d'un dieu égyptien.

On connaît une autre « pluie miraculeuse », obtenue par magie en 42 après J.-C., au cours de la campagne de Cn. Hosidius Geta contre les Maures, Dion Cassius LX, 9, 2-4, p. 672, Boissevain II.

4. G. Brusin, *Gli scavi di Aquileia, un quadriennio di attività dell' Associazione per Aquileia* (1929-1932), Udine, 1934, p. 166 (que je n'ai pu consulter); *Année épigraphique* 1934, n° 245, et aujourd'hui J. Robert et L. Robert, *Revue des études grecques*, 1944 (parue fin 1946), *Bulletin épigraphique* n° 202 a, p. 239.

5. L'autel, en calcaire coquillier fort ordinaire, mesure 1,15 × 0,66 × 0,65 m. Les lettres ont 3,8; 3,2 et 3,4 cm. de haut. Le corps de l'*ara* a la forme d'un parallélépipède rectangle. On peut imaginer que les trous de la pierre avaient été obturés avec un *mastic*.

(1934) [1] ; et l'inscription, publiée trop tard pour être mise à profit par la nouvelle *Prosopographia imperii Romani* (1933) [2], a échappé même à la minutieuse enquête de W. Zwikker sur les guerres danubiennes de Marc (1941) [3]. Comment en être surpris, puisque R. Egger (1934) [4] et W. Kubitschek (1935) [5], ayant reconnu tous deux l'intérêt singulier du nom, n'ont pourtant

Fig. 1. — La dédicace d'Harnouphis à Aquilée (A — B = environ 20 cm.).

consacré que quelques lignes au prêtre miraculeux qui l'a porté, et quelques lignes un peu perdues dans leurs comptes rendus du livre de G. Brusin.

1. « Bien que connaissant le passage de Dion, m'écrit M. Brusin, je n'avais pas pensé qu'il y fût question de la même personne que sur l'inscription, et cela, à cause de la pauvreté de la pierre dans laquelle a été taillé l'autel. » Cette *pauvreté* pourrait justement s'expliquer, la dédicace émanant du mage de Marc-Aurèle : on pensera, si on veut, qu'elle a été gravée dans un des moments critiques que connut la ville d'Aquilée sous le règne de Marc-Aurèle, l'hiver 168-169 par exemple, ou le printemps 171.

2. *PIR*² I, *s.v. Arnuphis* (A. Stein).

3. W. Zwikker, *Studien zur Markussäule I.*

4. R. Egger, dans *Gnomon* X, 1934, p. 583 ; cf. *ibid.* XVIII, 1942, p. 330.

5. W. Kubitschek, dans *Philologische Wochenschrift*, 1935, col. 792 (20 juillet 1935).

Peut-être y a-t-il lieu de revenir sur la curieuse figure de ce thaumaturge égyptien que ce texte et l'inscription nous montrent à Aquilée et au Grand Quartier Général. A. Calderini consacrait récemment au personnage un trop court article, du reste encore à peu près introuvable en France, semble-t-il [1]. Harnouphis, sans doute, et ses dieux tombèrent dans l'oubli au cours du IIIe siècle [2], mais nous connaissons à présent son identité, et l'on ne saurait mettre en doute aujourd'hui la réalité du rôle qu'il a joué (ou s'est fait attribuer) dans le miracle.

Il faut convenir toutefois que le papyrologue italien pique notre curiosité sans toujours la satisfaire, et notamment sur la personne même du mage hiérogrammate : l'exégèse de l'inscription d'Aquilée et celle du passage de Dion veulent être reprises.

Dire qu'elles furent l'origine, la formation, la culture de notre thaumaturge sacerdotal sera notre premier soin : telle notion de théologie égyptienne nous donnera au moins une idée de sa « théurgie » (I).

Mais il y a plus : un ensemble de rapprochements chronologiques exposés ensuite justifiera sans doute de façon décisive l'identité du mage et du prêtre et conférera soudain au personnage une importance historique imprévue ; en même temps, tel aspect de la religion de Marc-Aurèle apparaîtra peut-être un peu moins confusément (II).

J'espère montrer enfin que le mystérieux Hermès-Aérios, qui a si jalousement gardé son *incognito* jusqu'à présent, n'est autre qu'une divinité d'Égypte, communément adorée depuis quelques siècles par les indigènes. Sous l'à peu près d'une traduction grecque se cache le nom vénérable de Thot-Shou ; et cette dernière identification confirmera, je pense, notre interprétation — résolument *égyptisante* (III).

Ne serons-nous pas alors bien placés pour assister à la naissance d'un mythe impérial aux dépens, si l'on peut dire, du dieu d'Égypte dépossédé ?

I

Personne ne sera sans doute surpris de rencontrer à Aquilée — et dans le quartier « isiaque » de Maritimo [3] — une preuve

1. A. Calderini, *L'iscrizione aquileiese di Harnouphis*, dans *Aquileia nostra*, 8-9 (1937-1938), col. 67-72.

2. Voir *infra*, conclusion, p. 56-60.

3. A. Calderini, *art. cit.*, notamment n. 12, 13 et 14 ; cf. G. Brusin, *Aquileia, guida storica e artistica*, Udine, 1929, avec un plan.

péremptoire d'un passage ou d'un séjour de notre thaumaturge. Συνὼν τῷ Μάρκῳ [1], Harnouphis faisait justement partie du *praetorium* de l'empereur [2] ; et la place d'Aquilée a hébergé le Grand Quartier pendant tout un hiver [3] ; nœud de routes, port de mer, elle reste pendant toute la durée des guerres danubiennes la grande étape sur les arrières du front : il faudrait au contraire le plus invraisemblable hasard pour expliquer la présence dans cette ville d'un prêtre égyptien différent du mage impérial, et pourtant non seulement son compatriote et son homonyme — le nom même étant fort rare [4] — mais encore selon toute apparence son contemporain [5]. C'est donc bien Harnouphis, le mage-hiérogrammate, qui a fait graver en l'honneur d'Isis la dédicace retrouvée par G. Brusin : car l'identité de la Θεὰ Ἐπιφανής ne fait pas de doute [6]. Il est assez naturel que cette inscription ait été rédigée en grec, dans la langue cultuelle, et aussi la langue usuelle des Levantins de Maritimo. M. J. Carcopino relève toutefois le latinisme remarquable et certain que contient la dernière ligne du texte : le *datif* au lieu de l'accusatif du nom de la déesse [7]. La rédaction de l'inscription a dû être fournie par

---

1. Voir *supra*, p. 19, n. 1.
2. R. Egger, dans *Gnomon* XVIII, 1942, p. 330.
3. L'hiver 168-169, selon la chronologie de W. Zwikker.
4. Les statistiques exhaustives d'A. Calderini apportent un argument décisif : le nom d'Harnouphis était banal à l'époque des *Pharaons* ; il est rare en Égypte sous les Lagides, plus rare encore sous les Romains. On pourrait compter sur les doigts, et peut-être sur les doigts d'une main, tous les Harnouphis qui, parmi des milliers et des milliers de noms, se rencontrent sur les papyrus postérieurs à l'ère chrétienne. « Per i secoli dopo Cristo, gli esempi sono questi : an. 86 : *WO* (U. Wilcken, *Griechische Ostraka*, Leipzig-Berlin, 1899) 471 (Tebe), che è il medesimo di *WO* 478, del anno 89 e di *WO* 669.

« Sec. II. *P. Ross. Georg.* (Zereteli, *Pap. russischer u. georgischer Sammlungen*, Tiflis, 1925) II, 38, 10, 15 (prov. incerta). *P. Ryl.* (*Catalogue of the Greek Papyri in the J. Rylands library*, Manchester, 1911 et suiv.) II, 217, 32 ; II, 218, 13 (Ermopolite). » Dans *P. Ryl.* II, 217, 32, Ἁρνούφιος Τεῶτος Ἁρνούφ(ιος), les deux Harnouphis sont grand-père et petit-fils.

Hors d'Égypte, et sur les inscriptions, le nom est « rarissime ». La conclusion s'impose : « les *deux* Harnouphis sont un seul et même personnage, ou sont au moins dans un rapport étroit de parenté ou de descendance » (A. Calderini). Cette dernière hypothèse est gratuite, *et quod gratis asseritur, gratis negatur* ; mais elle est aussi, sous quelque forme qu'on cherche à la préciser, plus compliquée ou moins vraisemblable que celle de l'identité pure et simple. Ce dernier doute ne nous arrêtera donc pas plus longtemps qu'il ne retient celui qui le formule par un scrupule scientifique, à mon sens, excessif.

5. Pour la date de l'inscription, A. Calderini se fonde sur le caractère de l'écriture, l'histoire de la diffusion des cultes égyptiens dans l'Empire, l'omission du prénom et l'abréviation du gentilice de Τερέντ(ιος) Πρεῖσκος.

6. Cette identité, déjà reconnue par G. Brusin, a été admise depuis, par exemple, par R. Egger, dans *Gnomon*, X, 1934, p. 582 ; A. Calderini, *art. cit.* ; A. G. Roos, p. 23.

7. Lettre du 22 mars 1947.

le codédicant d'Harnouphis, plutôt que par Harnouphis lui-même auquel le grec devait être plus familier que le latin [1]. Quant à Térentius Priscus, on peut l'imaginer comme un bourgeois d'Aquilée, prosélyte peut-être italien du culte isiaque célébré dans sa ville, et qui était mieux placé que l'Égyptien pour s'entendre avec les lapicides de sa localité [2] ; on pourra même se figurer que le mage de la suite impériale avait été « logé » chez Priscus. Car Harnouphis venait de loin.

Sur l'origine égyptienne de ce *scribe sacré*, on sera sans crainte beaucoup plus affirmatif qu'Aristide Calderini [3] : on ne rattachera pas le prêtre au milieu aquiléen aussi étroitement que semble le faire notre auteur ; on revendiquera pour Harnouphis une autorité religieuse, et, si on peut dire, ecclésiastique, bien supérieure à celle d'un scribe ordinaire d'Isis à Maritimo — si même il y en avait un dans ce temple : ce n'est pas le *grammateus* de Cenchrées près de Corinthe [4] qu'il convient de lui donner pour collègue, mais bien, à mon sens, les hiérogrammates des grands temples des bords du Nil.

Au moment de la dédicace de son autel à Isis, le mage égyptien du *praetorium* était encore un simple pérégrin : il n'a pas de gentilice en *-ius* à arborer à côté de son codédicant Térentius Priscus, lequel est d'ailleurs moins fier de ses *tria nomina* civiques que de la familiarité du prêtre auquel il cède modestement le pas [5]. Mais s'il était un pays où un « lettré indigène » eût encore une excuse de n'être pas déjà citoyen romain, c'était bien l'Égypte [6]. On pensera qu'Harnouphis était Αἰγύπτιος plutôt

---

1. Et peut-être Harnouphis ne connaissait-il ni l'une ni l'autre des deux langues *culturelles* de l'Empire.

2. J'en fais un « bourgeois », ἰδιώτης, puisqu'il ne se donne aucun titre ; un Aquiléen, parce que le nom de *Terentius* s'est déjà trouvé sur une inscription d'Aquilée, *CIL*, V, 1400 (A. Calderini, *art. cit.*, n. 15) ; je le suppose d'origine levantine, car il s'associe à une dédicace grecque, érige un autel dans le quartier isiaque, et aussi parce son homonyme *Terentius* portait le surnom grec de *Nico* (= Νίκων), et avait pour femme une « pérégrine », *Clara Sabiniana*. Mais ce sont là, bien entendu, des conjectures.

3. L'auteur paraît du reste hésiter lui-même sur ce point.

4. Apulée, *Métamorphoses*, XI, 17.

5. Térentius Priscus omet son *praenomen* et abrège son gentilice ; il s'efface devant Harnouphis, seul *titré* ; le nom d'ΑΡΝΟΥΦΙϹ, en très gros caractères, et sa qualité occupent les trois premières lignes de l'inscription qui en compte cinq, dont une pour la déesse.

6. A cause du prestige particulier de ces lettrés d'une part, et des difficultés particulières d'autre part, qu'avait tout pérégrin Αἰγύπτιος pour accéder à la *civitas Romana* (et seulement par l'étape alexandrine).

Une caricature de hiérogrammate nous est donnée par Lucien, *Philopseudès*, 34 : Pancratès de Memphis avait pour *bagage* τὴν σοφίαν καὶ παιδείαν... τὴν Αἰγυπτίων. L'un des interlocuteurs du dialogue, Eucrate, serait allé dans sa jeunesse

qu'Ἀλεξανδρεύς[1] : son nom théophore est purement indigène sous l'à peu près de la prononciation et de la transcription grecque : *Hr-nfr* = Horus est bon.

Si nous ne connaissions le personnage que par la dédicace d'Aquilée, nous ignorerions tout de son rôle historique — aussi y a-t-il peut-être lieu de considérer l'inscription comme antérieure au miracle de la Pluie[2] (après lequel Harnouphis eût, semble-t-il, détenu le privilège de la *civitas Romana*). Mais l'origine égyptienne de notre prêtre s'affirme dans ce texte en des termes aussi remarquables que le silence des commentateurs. Ἱερογραμματεὺς τῆς Αἰγύπτου est une expression insolite et obscure, le « génitif d'appartenance » étant pour le moins un équivalent impropre de la périphrase ἐκ τῆς Αἰγύπτου (ou ἐξ Αἰγύπτου), ou encore de l'adjectif Αἰγύπτιος[3]. Toutefois, on n'ira pas penser, dans cette dernière interprétation, qu'Harnouphis pratiquait simplement la magie égyptienne, ce qui pourrait laisser entière la question de sa patrie. En grec comme en latin, ἱερογραμματεὺς τῆς Αἰγύπτου (aussi bien que l'expression *hierogrammateus Aegypti* que Térentius Priscus avait peut-être dans l'esprit) ne peut signifier que *hiérogrammate de l'Égypte*, un peu comme ἔπαρχος Αἰγύπτου, *praefectus Aegypti* désigne le préfet d'Égypte[4]. Or nous ne connaissons pas de hiérogrammate général, ou de hiérogrammates généraux de l'Égypte ; les seuls supérieurs communs du sacerdoce sont d'ordre administratif[5] : les *scribes sacrés*,

---

étudier en Égypte (*ibid.* 33) ; un autre, Arigmios *le Pythagoricien* (*ibid.* 29), aurait eu pour maître Pancratès ; les menteurs de Lucien sont du moins sincères dans leur complaisante admiration pour tout ce qui chez ces « Barbares » était un ridicule aux yeux des Grecs *classiques*, et en reste un pour l'Atticiste.

1. A cause de son nom égyptien ; cf. le nom grec et la filiation « à la grecque » du hiérogrammate alexandrin Chérémon, fils de Léonidès (lettre de Claude aux Alexandrins, Hunt-Edgar, *Select Papyri*, II, p. 78, n° 212). Le stoliste d'Isis à Maritimo, *IG*, XIV, 2338, était « alexandrin », sinon même *civis Romanus*, Αἴλι]ος ? Ἀττι[κὸς β' Ἀ]λεξανδρε[ὺς | στο]λιστὴς β' ; un autre *isiaque* était aussi *civis*. *ibid.* 2339, Μ(άρκῳ) Αὐρηλ [ἱῳ Ἅρπο] | κράτει Νεικο[μήδει.

2. J'imagine qu'après cet événement Harnouphis, devenu célèbre, aurait dédié un autel moins modeste ; il aurait peut-être eu les *tria nomina* du *civis Romanus*. Cf. toutefois W. Kubitschek, dans *Philol. Wochenschrift*, 1935, col. 792, « eher nach dem Feldzug ».

3. E. Mayser, *Grammatik der griechischen Papyri aus der Ptolemäerzeit* II. 2, Berlin-Leipzig, 1934, p. 125, l. 44 : le génitif indique : « Herkunft, Wohnsitz, Abstammung » ; c'est ainsi qu'on trouve, *Amh.* 36, 3, παρὰ Δρύτωνος δήμου Φιλωτερείου (au lieu de l'adjectif usuel Φιλωτέρειος).

4. L'emploi de l'article, normal devant un nom de pays, ou son omission (cf. ἔπαρχος Αἰγύπτου, à cause peut-être de *praefectus Aegypti*), n'ajoute ou n'enlève rien au sens ; cf. aussi ἀρχιερεὺς... Αἰγύπτου (sans article).

5. Le hiérogrammate en chef est le supérieur du collège des hiérogrammates d'un temple, et c'est l'idiologue, un fonctionnaire impérial, chevalier romain, qui est ἀρχιερεὺς Ἀλεξανδρείας καὶ Αἰγύπτου πάσης, c'est-à-dire : ministre des

comme les autres prêtres, relevaient d'un temple, et, en règle très générale, d'un seul [1]. Aucun, pas même Harnouphis, ne semble être un primat d'Égypte [2]. Ce que la dédicace affirme en tout cas, c'est la nationalité égyptienne du hiérogrammate, qui paraît avoir tenu à se distinguer des prêtres isiaques de Maritimo, en ne laissant aucun doute sur le pays où il a pris ses grades en théologie et sur son appartenance au sacerdoce d'un temple d'Égypte [3]. « Pourquoi, m'écrit M. Carcopino, votre personnage ne se serait-il pas décoré — ou n'aurait-il pas été décoré par son hôte aquiléen — du titre de *hiérogrammate de l'Égypte*, après avoir été choisi parmi ses pareils pour représenter leur science secourable et toute-puissante auprès de l'empereur [4] ? »

Clément d'Alexandrie, dans sa jeunesse, avait pu voir défiler le vieillard Harnouphis dans les processions, à la place que le protocole sacré assignait au hiérogrammate, après le chantre et l'*horoscope*, avant le stoliste et le prophète [5] : tête rase, ceinte

---

Cultes : en 172, peut-être encore Ulpius Sérénianus, qui était ἀρχιερεὺς καὶ ἐπὶ τῶν ἱερῶν encore le 14 janvier 171 : sur le personnage, voir H. Henne, *Petites recherches sur la direction des cultes dans l'Égypte romaine*, dans *Mélanges Iorga*, 1933, p. 443-447.

1. W. Otto, *Priester und Tempel im hellenistischen Aegyptien*, Leipzig-Berlin, I, 1905 ; II, 1908, chap. II : « cependant, en hiéroglyphes, certains prêtres se donnent tel titre en tel temple, et tel autre titre en tel autre temple ; mais cela n'a rien de commun avec le titre τῆς Αἰγύπτου » (M. Alliot).

2. Il ne peut s'agir non plus d'une nouvelle fonction ou d'un nouveau titre créés par Marc-Aurèle pour récompenser Harnouphis de ses « services exceptionnels » ; car, semble-t-il, le hiérogrammate aurait reçu en même temps, sinon la cité romaine, du moins la condition alexandrine.

3. Il est toujours imprudent de croire un mage sur parole, surtout quand il parle de lui ; mais ici Marc-Aurèle sert de caution à l'Égyptien. L'empereur n'aurait pas été dupe d'un charlatan capable de tromper sur sa personne en se targuant d'une fausse origine et d'un titre usurpé. A plus forte raison Harnouphis n'est-il pas un *goète* pratiquant sans garantie la magie égyptienne, un faiseur de miracles débitant ses boniments sur les incantations et l'art d'éconduire les démons. Marc-Aurèle se félicite de ne pas croire à ces gens-là, *Pensées* I, 6, 2 ; cf. I, 16, 18, et VII, 51, 1 : peut-être aussi *Vita Marci* XXIII, 9, p. 68, Hohl I.

4. Par une coïncidence curieuse, la tournure ἱερογραμματεὺς τῆς Αἰγύπτου pourrait être aussi un « égyptianisme », car il n'y a pas en égyptien d'adjectif dérivé formé sur les noms qui désignent l'Égypte : un hiérogrammate égyptien se dit un « écrivain-du-livre-de-dieu-*d'Égypte* », *n km. t*, expression dans laquelle la particule *n* (ou adjectif d'appartenance) correspond littéralement à l'article grec τῆς. A cause du latinisme de la dernière ligne, il faut renoncer à cette explication — sans doute trop lointaine — du solécisme, par l'égyptien. Noter pourtant que la caricature du hiérogrammate typique comportait justement le οὐ καθαρῶς ἑλληνίζειν, Lucien, *Philopseudès*, 34 (la leçon οὐ καθαρῶς est préférée avec raison par tous les éditeurs récents). Mais καθαρός semble désigner chez Lucien une qualité musicale de la voix (cf. *Imag.*, 15) plutôt que la correction grammaticale. Plutôt qu'il ne laissait échapper des fautes de grec, « Pancratès parlait le grec avec un peu d'accent », comme dit très justement le P. Festugière.

5. Clément d'Alexandrie, *Strom.* VI, chap. 4, 36, 1, p. 449, Stählin II.

d'un cordon et ornée de deux plumes, poitrine nue, à la main le *volumen* [1], ou encore le long plumier de bois (un κανών, et non pas un κανοῦν !) [2] qui contient les godets avec les calames, prêtre écrivain et gardien des Écritures, le hiérogrammate est le lettré par excellence de ce clergé d'intellectuels [3]. Nous savons même ce qu'Harnouphis avait dans la tête : les trente-six livres, base de toute science sacerdotale, révélés par Thot (Hermès) [4], l'inventeur des hiéroglyphes dont notre scribe et ses pareils détiennent seuls encore la clef [5]. La culture d'Harnouphis était la connaissance traditionnelle des *sciences hiéroglyphiques* : cosmographie, géographie, marche du soleil, de la lune, des cinq planètes ; cadastre de l'Égypte ; hydrographie du Nil ; organisation des temples, poids et mesures, rites et sacrifices ; jurisprudence [6] — un hiérogrammate était toute une bibliothèque [7] — enfin *magie* !

Car cette science était aussi pouvoir. Donnée par Dieu aux hommes pour les aider à se défendre, bonne, respectable, sainte,

---

1. D'après le bas-relief du Vatican (de l'époque d'Hadrien), Amelung, *Sculpturen des vat. Museums*, 1908, II, n° 55, p. 143-144, et pl. VII. E. Strong, *La scultura romana* (II), pl. XLIV, p. 232 ; cf. E. Strong, *Rome antique*, p. 237, fig. 346 ; et S. Reinach, *Répertoire de reliefs*, III, p. 403. Pour un hiérogrammate d'époque ptolémaïque, au grand temple d'Hathor à Dendérah, voir Mariette, *Dendérah*, IV, pl. XIV ; cf. A. Deiber, *Clément d'Alexandrie et l'Égypte* (*Mém. Inst. franç. du Caire*, X), p. 133, fig. 44.

2. Voir le fameux texte de Clément d'Alexandrie, *Strom.* VI, chap. 4, 36, 1-2, p. 449, Stählin II (aussi dans Hopfner, *Fontes historiae religionis Aegyptiacae* [dans *Fontes historiae religionum* de Clemen (1922-1925)], p. 372. Ces deux éditeurs substituent κανοῦν à κανόνα ; mais M. Alliot me fait observer que « ce ne sont jamais des *corbeilles tressées* qui contiennent le matériel à écrire en Égypte ; on a retrouvé des étuis à calames et à godets (encre et eau) dans des tombes de scribes égyptiens ; or ces étuis sont en bois, rigides comme un κανών. On dirait en effet des *règles* longues et étroites munies d'un couvercle à glissière, comme un grand plumier moderne ». De fait, κανόνα est la leçon du manuscrit unique des *Stromates*, le *Laur.* V, 3 du xi^e^ siècle, et bien entendu de la copie qui en a été faite au xvi^e^ (Stählin I, p. xxxix). Κανοῦν, qui est en passe de se faire admettre dans le texte reçu, n'est au vrai qu'une correction conjecturale de Heyse, sans fondement dans la tradition, et que l'archéologie condamne.

3. On aimerait prêter au visage d'Harnouphis l'expression de recueillement « taciturne » de la tête d'Isiaque du Cabinet des Médailles, publiée par Jean Babelon dans *Monuments Piot*, XXXVIII 1941, p. 117-128.

4. Clément d'Alexandrie, *Strom.* VI, chap. 4, 37, 3.

5. W. Otto, *Priester und Tempel*, II, p. 233, n. 3 et 4 (sur Chérémon).

6. Clément d'Alexandrie, *ibid.* 36, 1-2. Quant aux coutumiers, dont on a des représentations, ils sont entièrement perdus.

7. W. Otto, *op. cit.* II, p. 209-238. Rien ne prouve qu'Harnouphis connût la science *hermétique* des révélations du Trismégiste, alors toutes récentes. Nous devons imaginer *a priori* que sa pensée théologique se mouvait sur un tout autre plan. Pancratès, le hiérogrammate de Lucien, était resté vingt-trois ans dans des sanctuaires souterrains où Isis en personne l'avait initié aux mystères de la magie (*Philopseudès*, 34).

la magie des clercs était installée dans les temples, mêlée aux pratiques du culte. Tout hiérogrammate était mage : on comprend ainsi pourquoi Dion Cassius appelle μάγος [1] celui qui figure sur l'inscription d'Aquilée comme ἱερογραμματεὺς τῆς Αἰγύπτου. En énonçant son sacerdoce, Harnouphis déclarait un titre incontestable, et, sans choquer aucun « Grec », sans en imposer non plus par le prestige ambigu d'un mot fameux [2], il se réclamait d'une science bienfaisante, éprouvée par des siècles d'expérience [3] — garantie d'origine, authentiquement égyptienne. Cette magie sacerdotale de l'Égypte, bien différente de la μαγευτική des Grecs [4], avait un nom : c'était le *ḥkꜣ* (prononcer *héka*) [5] ; Harnouphis n'était pas de ceux qui la pratiquaient sans titre ni garantie [6]. Cette théurgie, ou plutôt cette « prière opératoire » [7], supposant chez l'opérateur ou l'officiant la connais-

---

1. Le terme γόης chez Dion Cassius est toujours défavorable. Quant à μάγος, on ne sait trop ? que l'on compare en tout cas Ἀρνοῦφίν τινα, μάγον Αἰγύπτιον à Ἀπολλώνιός τις Τυανεύς... ὅστις γόης καὶ μάγος ἀκριβὴς ἐγένετο (LXVII, 18, 1 et LXXVII, 18 4). Apollonios est *goète* sans doute à cause de son charlatanisme (cf. Lucien, *Alexandre V*, πᾶσαν [Ἀπολλωνίου] τραγῳδίαν). Τις = *quidam* ? quelqu'un dont il y aurait long à dire ; cf. aussi Δομιτίῳ τινὶ Οὐλπιανῷ = le grand jurisconsulte Ulpien (LXXX, 1, 1). Ἀκριβής qualifie l'excellence d'une technique sans être en soi péjoratif ou laudatif. D'ailleurs le contexte amenait Dion à insister sur le charlatanisme. En somme, Dion blâme, sans nul doute, *l'héroïsation* d'Apollonios ; il blâme aussi, à mots couverts, la mode qui, lancée par une impératrice et un sophiste romancier, tendait à incarner dans le sage de Tyane l'idéal religieux du temps *des Sévères*. En revanche, il croit dur comme fer que le mage goète avait le don de « seconde vue » (LXVII, 18, 1). A plus forte raison ne rejette-t-il pas la possibilité du miracle d'Harnouphis, mage, *mais non goète*.

2. Le droit romain punit de mort la sorcellerie, cf. *Code Justinien* IX, 18 ; voir aussi les témoignages réunis par J. Carcopino, *Basilique pythagoricienne de la Porte Majeure*, 1927, p. 202-206.

3. Les éloges de la magie, bienfaisante toujours, sont très nombreux dans la littérature pharaonique.

4. Les Grecs ont pu s'y tromper : Lucien se moque agréablement de ce qu'il confond avec les sortilèges des charlatans : son scribe sacré chevauche des crocodiles (*Philopseudès*, 34), métamorphose un pilon en aubergiste (*ibid.* 35-36, cf. l'apprenti sorcier) ; la caricature ne se fait pas scrupule de recourir aux lieux communs du *folklore* de tous les temps et de tous les pays. Lucien ravale le θεουργία au niveau de la γοητεία. Cf. toutefois sur les crocodiles, le pap. Westcar (*apud F.* Lexa, *La magie dans l'Égypte antique* II, Paris, 1925, p. 185-186, et sur les « corps subsidiaires », *op. cit.*, I, p. 75-79.

5. Le mot existe en copte, avec le sens de *magie*.

6. Ce qui ne veut pas dire que quelques-uns des *hiérogrammates* mentionnés par les papyri n'étaient pas de simples charlatans : aujourd'hui leurs pareils se disent volontiers « professeurs ».

7. « Le *pouvoir de miracle* que désigne le mot *ḥkꜣ* est un des aspects de la puissance divine, sur le même plan que la *connaissance* divine et le *pouvoir créateur* par le verbe divin. Les divinités l'exercent dans leurs relations entre elles, et dans leurs rapports avec les humains. Le *ḥkꜣ* est donc toujours bienfaisant. Certains humains peuvent en avoir connaissance par un effet de la condescendance et de la providence divine. »

sance d'une tradition [1] sacrée [2], et comportant pour lui une participation à la nature de l'Âme divine [3], ne pouvait être pratiquée que par des prêtres purs, de véritables « scribes-du-livre-de-dieu », comme le ἱερογραμματεύς [4] Harnouphis : ils en avaient, si on peut dire, l'exclusivité.

Certains caractères du *ḥkꜣ* peuvent nous retenir un instant : magie cultuelle, et qui dépasse même la θεουργία classique, il se propose en principe le bien suprême de l'Égypte et du Roi : Marc-Aurèle, moins savant théologien que nos égyptologues [5],

---

1. « C'est toujours d'après un écrit que les hommes peuvent mettre à profit la prière opératoire vis-à-vis des dieux. Tous les livres de *ḥkꜣ* sont censés remonter à un archétype miraculeusement révélé, dans le *temps des dieux* où les divinités régnaient encore sur la terre : la connaissance de cette tradition écrite est, avec la pureté, la condition indispensable à l'exercice du *ḥkꜣ* ». Je dois à M. Alliot tout ce que je dis du *ḥkꜣ*. On trouvera des textes magiques (traduits), dans F. Lexa, *op. cit.*, II ; sur les « prêtres-sorciers », *op. cit.*, I, p. 124-125.

2. Une tradition sacrée, mais non pas une tradition secrète ! Le *Barbare* romain se figurait volontiers, mais à tort, la science des prêtres comme une doctrine ésotérique qui n'est révélée qu'à une élite d'initiés (F. Cumont, *L'Égypte des astrologues*, p. 122 ; cf. 151 *sqq.*, sur la gnose). Le hiérogrammate Chérémon, responsable un peu de la confusion, n'avait-il pas présenté aux Grecs et aux Romains les prêtres d'Égypte comme des ascètes et des pilosophes (Porphyre, *De abstinentia* IV, 6) ; or, la foi dans la gnose et la curiosité pour toute forme de magie entrait dans la notion même de *philosophie*.

3. « La puissance miraculeuse agit sur un dieu par la parole, lue ou récitée. Elle est donc affaire entre le prêtre et le dieu. Le culte régulier *ou de fête*, en Égypte, en contient une proportion très grande, car le *ḥkꜣ* est agréable au dieu qu'il *incante*. C'est une forme de la louange, et c'est une aide qu'un prêtre offre à dieu parce qu'elle vient de lui : elle est donc une sorte d'*association*, permise par bienveillance, au pouvoir de la divinité. Elle est aussi une *récompense* et une *promesse* faite à ceux qui vivent sous sa loi. »

4. A la fin de l'antiquité, un *philosophe* passe le plus souvent et à bon droit pour un docteur ès sciences occultes : telle est la jolie définition que M. Cumont propose du mot parvenu dans l'usage courant au dernier terme de son évolution sémantique. Justement Suidas fait d'Harnouphis un φιλόσοφος (*s. v.* Ἀρνοῦφις et *s. v.* Ἰουλιανός). La définition peut s'admettre, mais sous réserve : le doctorat en philosophie d'un hiérogrammate était un titre officiel, et il n'y avait pas d'ésotérisme effectif de la prêtrise égyptienne.

5. Cf. *infra*, p. 39, n. 8, sur Marc-Aurèle. Nous sommes un peu moins mal renseignés sur l'« initiation » d'Hadrien : l'obélisque d'Antinoüs au Pincio offre, malgré ses lacunes, un certain intérêt : « der König von Ober-und-Unterägypten, der die Lehre in den Tempeln [... », A. Erman, *Obelisken römischer Zeit*, II, *der Obelisk des Antinous*, dans *Röm. Mitt.* XI, 1896, p. 115. Παχράτης (= Παγκράτης ?), le prophète d'Héliopolis a peut-être donné à Hadrien quelque idée du *ḥkꜣ*, mais plutôt par une *démonstration de puissance* que par un exposé doctrinal, C. Wessely, *Griech. Zauberpapyri von Paris und London*, 1888, p. 56, l. 2447, cité par W. Weber, *Untersuchungen zur Geschichte des Kaisers Hadrianus*, p. 28,5 n. 937. Le texte est mal établi : on corrigerait notamment volontiers : ἐκδοκιμάζοντος, *pro* ἐκδομίζοντος, Hadrien voulant *vérifier jusqu'au bout* la vérité de la « magie divine ».

Le Pancratès de Lucien, *Philopseudès*, 34, est hiérogrammate et non prophète, memphite et non héliopolitain ; tout au plus l'Atticiste aura-t-il donné par malice à son *sorcier* le nom peut-être célèbre du prêtre d'Héliopolis.

Quant au poète Pancratès (Athénée XI, 478 a et XV, 677 f), il est à mon sens

n'avait sans doute pas reconnu toute l'originalité de la *prière opératoire* ; il n'en avait pas moins mis la main sur l'homme qui pouvait et voulait bien mettre la *puissance de miracle* de la divinité au service du Barbare *Roumi*. Ainsi la magie sacerdotale, féconde depuis des millénaires sur les bords du Nil, réussit-elle une fois au delà du Danube, en 172 après J.-C. Aussi bien le *ḥkꜣ* agit-il efficacement sur les forces cosmiques, donc sur les eaux de l'Espace céleste. Il est à peine besoin d'ajouter que la bienfaisance de cette forme de magie comportait justement la malfaisance à l'égard de l'ennemi (impur) des dieux et de « Pharaon » : les Quades furent parmi les dernières victimes d'une théurgie qui a dû s'exercer tour à tour sur tous les ennemis de l'Égypte.

Enfin, les hiérogrammates avaient une compétence médicale, ou plutôt prophylactique, qu'Harnouphis eut, je crois, l'occasion de mettre à l'épreuve à Rome, avant même de passer par Aquilée et de franchir le Danube.

Un simple rapprochement de dates suffit sans doute à montrer que la carrière *officielle* du prêtre s'insère sans difficulté dans la chronologie, et s'explique au mieux par les événements.

II

Depuis l'antiquité la plus fabuleuse, les hiérogrammates d'Égypte avaient la spécialité des rites de purification à accomplir en temps d'épidémie [1]. C'est un art qu'ils tenaient du premier et du plus grand d'entre eux, nommément appelé « scribe sacré » [2] dans un passage d'Élien qu'il peut y avoir lieu de verser au dossier d'Harnouphis : Iachès ou Iachim [3] vivait au temps du légendaire *pharaon* Senyès, roi de justice [4] ;

---

différent des deux autres (*aliter* W. Weber, *op. cit.*, p. 281, n. 1) : il avait célébré une chasse d'Hadrien dans un ἐπύλλιον en hexamètres grecs (cf. *Héraklès tueur de lions* et la métamorphose du sang de Hyacinthe en une fleur). Il n'y a rien là d'un ἱερὸς λόγος proprement dit, comme le suggère W. Weber.

1. Élien, *Fragm.*, 105, chez Suidas, *s. v.* Ἰαχήν ; *s. v.* ἐναύειν ; *s. v.* Σείριος ; *s. v.* ἱερογραμματεῖς (cf. Hopfner, *Fontes*, p. 430).

2. *Ibid. s. v.* ἱερογραμματεῖς.

3. *Ibid. s. v.* Ἰαχήν ; cf. *s. v.* ἱερογραμματεῖς : Ἰαχίμ.

4. M. Alliot veut bien m'écrire qu'on n'a pas encore réussi à établir de correspondance entre le nom grec de ce prétendu roi d'Égypte et un nom égyptien de *pharaon* : « A vue de nez, Σενύης pourrait très bien être *śn. wi* (prononciation hypothétique : *san. oui*) : *les Deux frères*, c'est-à-dire Horus et Sèth, sous le patronage de qui bien des rois des très anciennes dynasties se sont placés, mais en les appelant : *les Deux puissants*. Ce serait en ce cas une royauté toute légendaire commémorée par des Égyptiens d'époque récente, et le hiérogrammate

c'était un prêtre aimé des dieux, utile au peuple, un homme dont la vie était une bénédiction de cet heureux règne : il avait su tempérer la flamme mortelle de la Canicule, éteindre la peste, λοιμῶν ἐπιδημίας ἔσβεσεν [1]. Aussi les hiérogrammates du temps d'Élien, né sous Marc-Aurèle, allumaient-ils encore [2] à la flamme d'un autel près de son tombeau les bûchers qui flambaient en temps d'épidémie aux carrefours des villes et des villages. Ainsi le mal, comme écrit notre auteur non sans une *pointe*, pouvait-il être « éteint par le feu ». Gageons que ces rites vénérables ne furent pas non plus négligés sous Marc-Aurèle, quand la peste frappa l'Égypte avec le reste de l'Empire. Un lectisterne aux dieux nourriciers fut célébré à Alexandrie pendant la huitième année du règne [3] (30 août 167 — 28 août 168) [4] ; mais tout autant qu'au rite grec, on eut évidemment recours aux vieilles pratiques du pays.

Trois millénaires de magie thérapeutique s'incarnaient donc en ces hiérogrammates, lointains disciples d'Iachès ; leur spécialité même désignait les plus grands d'entre eux à l'attention de Marc-Aurèle pour le voyage à Rome : ainsi fut convoqué, j'imagine, notre Harnouphis — et dès 167.

Si cette année-là n'a point vu, comme on l'admet communément, l'avalanche germanique rouler du haut des Alpes jusqu'aux portes d'Aquilée [5] — Rome ne connut cette suprême angoisse qu'en 171 — du moins le maître d'un monde attaqué par les Barbares et miné par la peste aurait-il passé plusieurs mois en sacrifices et en cérémonies, pour conjurer d'abord le péril le plus pressant : l'épidémie. De là chronologie tout récemment proposée dans la belle étude de W. Zwikker (et que je suis ici), on retiendra sans doute tout particulièrement la date *révolution-*

---

arriverait lui aussi, avec sa magie médicale, du fond des plus vieux âges de l'écriture (avant 2700 avant J.-C.). C'est très possible : le très historique vizir et médecin Imhotep a bien vécu cent ans après. »

1. Suidas, *s. v.* Ἰαχήν ; cf. *s. v.* ἐναύειν.

2. *Ibid.* ἐναύονται (présent) ; ἔσβεσαν (aoriste d'expérience, dit *gnomique* : ils ont [toujours] éteint [jusqu'à présent]...)

3. Ph. Lederer, *Aegyptisches Theoxenion des Jahres 167 auf einer bisher unbekannten Münze des Marcus Aurelius*, dans *Deutsche Münzblätter*, 1936, n° 408, tirage à part au Cabinet des Médailles à Paris. L'auteur date le fait de sept.-octobre 167. La cérémonie eut lieu en l'honneur de Sarapis, Harpocrate, Isis, Déméter, Hermanoubis, dieux *hellénisés* (ou grecs). Sous le lit, trois niches : au centre, la Tyché d'Alexandrie ? ; de part et d'autre, deux canopes.

4. La précédente année égyptienne ayant, je crois, *six* jours épagomènes, le *jour de l'an* (1er thot) tomberait, en 167, le 30 (et non le 29) août.

5. W. Zwikker, chap. V, notamment p. 101 ; en 167, les attaques barbares n'auraient pas pénétré profondément dans l'Empire ; aucun péril immédiat ne s'ensuivit.

naire assignée à la grande invasion des Quades et des Marcomans [1]. Et l'on tiendra, avec l'auteur, les *sacra* extraordinaires de l'année 167 pour des mesures de prophylaxie collective [2]. Marc accomplit donc en 167 des rites étrangers : il fit venir des prêtres de partout, *undique*, nous dit l'*Histoire Auguste*, *sacerdotes Antoninus acciv(it)*, *peregrinos ritus implev(it)* [3]. Harnouphis n'était-il pas justement l'un de ces prêtres ?

Cette hypothèse s'était imposée à moi avant que je pusse consulter le mémoire du Professeur A. G. Roos. Il n'est pas sans intérêt qu'elle soit venue à l'esprit de cet auteur [4], dont elle ne corrobore en rien la démonstration — tout au contraire. Le savant néerlandais s'interdit en effet de reconnaître sur les monnaies « au Mercure » de 173 et 174 [5] (j'y reviendrai [6]) la moindre allusion au rôle joué par Thot-Hermès dans la Pluie miraculeuse [7]. Il date au reste le prodige de l'été 174 seulement [8] : nos médailles, pense-t-il, célèbrent en Mercure l'*interpretatio Romana* d'un dieu égyptien (le dieu d'Harnouphis ?) récompensé pour quelque bienfait que nous ignorons [9]. C'est dire que la tradition qui parle d'Hermès-Aérios à propos de la Pluie serait, pour A. G. Roos, un simple racontar. Et pourtant l'auteur, après avoir cité la phrase de l'*Histoire Auguste* sur la convocation des prêtres étrangers, ajoute : « ainsi s'explique que le prêtre égyptien Harnouphis ait accompagné Marc-Aurèle pendant sa campagne, et qu'il ait invoqué l'aide de son dieu [10] ». A présent, est-il possible d'accorder ce minimum de créance au λόγος rapporté par Dion Cassius, et de maintenir néanmoins qu'Hermès-Aérios perdit sa peine et que la Pluie ne fut officiellement rapportée à aucun dieu en particulier [11] ? On trouvera ailleurs un examen détaillé de ce problème [12]. Je ne puis décidément me rallier à la chronologie traditionnelle qu'A. G. Roos défend encore dans l'intéressant mémoire dont je

1. *Op. laud.*, notamment p. 173 et 223.
2. *Op. laud.*, p. 64. On adopte sans pouvoir en rendre compte ici l'interprétation des textes de la *Vita Marci*, XIII, 1, p. 59, Hohl I, et (dans un sens contraire) XXI, 6, p. 66, selon laquelle il s'agit de cérémonies destinées à conjurer la peste, plutôt que de mesures pour arrêter l'invasion. Voir déjà J. Schwendemann, *Der historische Wert der Vita Marci*, Heidelberg, 1923, p. 58.
3. *Vita Marci*, XIII, 1.
4. Roos, p. 29 ; cf. p. 23.
5. On trouvera la liste de ces monnaies *infra*, p. 40-41.
6. Voir *infra*, p. 41-42.
7. Roos, p. 15.
8. C'est la date traditionnelle.
9. Roos, p. 22, 28, 29.
10. *Art. laud.*, p. 29.
11. *Art. laud.*, p. 22.
12. Dans les *Mélangés* de l'École de Rome, 1948 (à paraître).

dois la communication à l'aimable courtoisie de son auteur : j'imagine tout au contraire qu'Harnouphis et ses dieux n'ont pas mieux réussi contre la peste que le reste du sacerdoce et du « panthéon » mobilisés au secours de l'Empire ; et pourquoi supposer qu'Hermès-Thot a été célébré par des médailles et logé dans une *aedicula* pour quelque bienfait *inconnu* ? mais le hiérogrammate avait plusieurs cordes à son arc : il avait fait la connaissance de l'empereur et même gagné sa confiance, si nous en jugeons par la suite. Pour voir « s'ouvrir largement l'accès du palais et de la cour », sinon à sa personne, du moins à ses oracles, le *prophète* d'Abonotique n'eut besoin que du crédit de son gendre — gendre aussi de la Lune ! — le consulaire Rutilianus[1]. Il est exclu, semble-t-il, que Marc ait trouvé Harnouphis à Aquilée : quelque haute recommandation peut fort bien avoir amené le prêtre du fond de l'Égypte au *praetorium* impérial : *jampridem in Tiberim Nili defluxerat unda !*

Hermès-Aérios avait donc la partie belle : le hiérogrammate, appelé au secours de la santé publique, allait montrer, en sauvant Pertinax et tout un détachement de l'armée romaine, la pleine efficacité de sa *prière opératoire*[2].

Il est bien probable que, dès ce moment, le mage Harnouphis suivit les déplacements du *praetorium* ; ainsi s'explique de façon toute naturelle sa présence à Aquilée. C'est dans cette ville qu'en 167 et 168 les Romains inquiets avaient concentré leur masse de manœuvre ; c'est là que les empereurs se rendent au printemps de 168[3]. D'Aquilée, Marc et Vérus passent les Alpes pour réduire les têtes de pont que les Barbares avaient pu occuper sur la rive droite du Danube, l'année précédente. Les deux Augustes rentrent à Aquilée en automne 168, méditant pour le printemps suivant la grande offensive qui devait être décisive — et qui fut différée par l'aggravation (hiver 168-169) de l'épidémie qui ravageait l'Empire, et par la mort de Vérus survenue comme les empereurs venaient de quitter Aquilée pour Rome (début de 169). Pendant toute l'année 169, Aquilée, bondée de troupes depuis trois ans, tient à peu près en respect les Germains : ils savaient ces réserves

1. Lucien, *Alexander s. Pseudomantis*, 48, p. LII-LIII, Caster, et le commentaire.

2. C'est le moment où Alexandre d'Abonotique « envoie des porteurs d'oracles sur tout le territoire de l'Empire romain » et répand l'oracle *autophone* : « Phoibos aux longs cheveux chasse les vapeurs de la peste », Lucien, *Alexander*, 36, Caster, p. LXI-LXII et 58-61.

3. Zwikker p. 99-103 : je suis, ici encore, la chronologie de W. Zwikker.

prêtes à s'élancer vers le haut ou le moyen Danube, et n'osaient attaquer en force ni le Norique ni les Pannonies [1]. Mais la place fut dégarnie en 170 par Marc, revenu dans la « zone des armées » au cours de l'hiver 169-170 [2]; le gros des forces romaines dut être porté sur le bas Danube où la Dacie, la Mésie, la Macédoine, l'Achaïe même étaient ou allaient être envahies [3]. En 171 — donc quatre ou cinq ans plus tard qu'on ne l'admet communément — le Danube est soudain franchi par les Barbares à l'ouest de Carnuntum [4]. Quades et Marcomans déferlent jusqu'aux portes d'Aquilée qu'ils assiègent, et devant laquelle se joue le destin de Rome. La place résiste. Marc-Aurèle, revenu du front est, coupe la retraite aux Barbares, intercepte leurs convois lourds de butin : au passage du Danube, il leur inflige une grave défaite. La sixième salutation de Marc célèbre le salut du monde romain (automne 171 [5]).

Après ces jours dramatiques, l'importance d'Aquilée reste considérable jusqu'à la fin des guerres danubiennes de Marc-Aurèle (175, et même 180). Elle l'était notamment lorsque les Romains, passant à leur tour le Danube au printemps 172, portèrent la guerre jusque chez les Quades où eut lieu le miracle d'Harnouphis, le « mage égyptien » (été 172?) [6].

Il est impossible, bien entendu, de préciser à quelle date se place le séjour, ou l'un des passages du hiérogrammate à Aquilée. Mais l'inscription d'Harnouphis et de Térentius Priscus est sans doute antérieure à la Pluie miraculeuse [7]. L'occasion de cette dédicace à la Θεὰ Ἐπιφανής nous échappe également : remarquons toutefois qu'Isis avait justement une grande expérience de la médecine et qu'elle manifestait aux malades sa « présence, ἐπιφάνειαν, et la bienfaisance de ses interventions » [8]. Jamais Isis n'eut plus à faire qu'en ces années de peste, surtout peut-être à Aquilée où le fléau atteignit son paroxysme pendant l'hiver 168-169 [9].

---

1. *Op. cit.*, notamment p. 226.
2. *Op. cit.*, p. 122-125, 158.
3. *Op. cit.*, p. 167-173.
4. *Op. cit.*, p. 173-223.
5. *Op. cit.*, p. 125-128 et 180-181.
6. *Op. cit.*, p. 187 *sqq.* La date traditionnelle, été 174, trouve encore des défenseurs, tels que A. G. Roos ; A. von Domaszewski datait la Pluie de l'été 171, par exemple dans Petersen, p. 107, ; cette opinion a été réfutée par J. Dobiáš, *Le monnayage de l'empereur Marc-Aurèle et les bas-reliefs contemporains*, dans *Revue numismatique*, 1932, p. 141 *sqq.*
7. Voir *supra*, p. 24, n. 2.
8. Diodore de Sicile I, 25 (29) ; aussi *apud* Hopfner, *Fontes*, p. 104-105.
9. Zwikker, p. 53-103 ; Galien, le plus grand médecin de l'époque, appelé par les empereurs, a passé l'hiver 168-169 à Aquilée.

Le G. Q. G. et les empereurs avec leur suite séjournaient alors précisément dans la ville. Le prêtre et son codédicant auront-ils eu conscience d'avoir réchappé de la maladie, ou plutôt d'avoir échappé à la contagion, par un secours surnaturel, βοήθημα, par une manifestation toute-puissante, διὰ τὴν ἐν ταῖς θεραπείαις ἐπιφάνειαν, pendant leur sommeil, κατὰ τοὺς ὕπνους, de la Déesse-aux-Apparitions, Θεᾶς Ἐπιφανοῦς[1] ? Il serait piquant que notre prêtre, dont la magie médicale semble avoir été peu opérante à Rome en 167, eût échappé à la peste l'année suivante par un secours d'Isis. Aquilée est en tout cas un autre jalon — bien utile — de la carrière publique du « hiérogrammate de l'Égypte ».

C'est « quelque part » au delà du Danube, chez les Quades, qu'Harnouphis, illustré par le prodige de la Pluie, émerge une troisième fois de la nuit où il va disparaître. Peut-être ne fut-il pas le seul à dépenser en vue du miracle les ressources de sa science : une tradition différente attribuait le prodige à Julianus le Chaldéen, père de Julianus le Théurge[2] ; d'autres ont pensé au Théurge lui-même, qui avait écrit toute une bibliothèque de théosophie[3]. Peut-être y eut-il en effet collaboration d'Harnouphis avec d'autres thaumaturges, ou plutôt action indépendante, mais simultanée ; toutefois un miracle météorologique convient exactement à un dieu de l'air, Ἀέριος, et à celui qui l'invoque[4]. Bien qu'on ignore l'origine et la date d'une tradition qui mettait à la place d'Harnouphis, ou à côté de lui, de tels collègues, *le calibre* de ces personnages est peut-être une indication d'après laquelle juger et « jauger » le hiérogrammate lui-même. Pour n'avoir pas été nécessairement la seule, l'intervention du mage égyptien n'est pas douteuse.

On tenterait du reste en vain de préciser par quelles μαγγανεῖαι Harnouphis sut si bien *incanter* ses dieux et les mettre au service de Rome : le mot grec est en tout cas bien impropre pour qualifier des opérations théurgiques relevant évidemment du *ḥkꜣ*. En Égypte, à vrai dire, le climat est tel que l'on conju-

1. Diodore, *ibid.*

2. Suidas, *s. v.* Ἁρνουφις, p. 365, Adler I et *s. v.* Ἰουλιανός [433-444], p. 641-642, H. *Real-enc.* de Pauly-Wissowa-Kroll X, *s. v. Julianos* 8 (et aussi 9) ; F. Cumont, *Mages hellénisés*, I, p. 158-163.

3. Le Théurge est donné pour contemporain de Marc-Aurèle : rien n'empêche que son père le Chaldéen ait encore vécu en 172.

4. Y a-t-il chez Claudien une allusion à un astrologue? *In VI. consulatum Honorii*, 348-349, *Chaldaea mago seu carmina ritu armavere deos.*

rait la pluie [1], et qu'on ne la demandait pas [2]. Mais, bien entendu, le prêtre qui pouvait chasser les nuages aurait tout aussi bien pu les assembler, et obtenir l'eau céleste par le même pouvoir qui la détournait ordinairement. En « pays barbare », c'est-à-dire hors d'Égypte, la magie météorologique, toujours efficace, put à l'occasion produire une pluie *bienfaisante* pour calmer la *sitis Germanica* des troupes encerclées [3].

Quant à la *malfaisance* de l'orage, *impur* en principe [4], elle s'exerçait en toute pureté au détriment des Quades ; c'était aussi bien un effet tout à fait normal du *ḥkꜣ*, de nuire à l'Ennemi : non pas l'ennemi personnel du prêtre qui le pratiquait, mais l'ennemi du dieu, les démons, les divinités étrangères, hostiles à l'Égypte, les ennemis du Roi. En somme, Harnouphis est un prêtre rallié, loyal à l'empereur qui est Roi couronné en Égypte par fiction administrative : si le prêtre « collabore », c'est qu'il défend son pays et son roi, en même temps que l'*Orbis Romanus* et le βασιλεύς romain sur le champ de bataille de Moravie ; la Pluie miraculeuse venait de dieu, comme la flamme de Râ !

Mais un texte montrera justement que ce miracle météorologique, accompli dans un intérêt d'état pour la perte d'un ennemi public que dévorent les flammes, répondait sinon aux effets, du moins aux promesses de la magie d'Égypte. Le curieux *Conte de Siousire, fils de Setna* [5], met aux prises un mage égyptien, bibliothécaire de Pharaon, et un mage éthiopien, ennemi du Roi [6]. Le Noir, Hor, fils de la Négresse, *envoie le feu* sur le palais royal ; son adversaire, Hor, fils de Paneshé, « *fait pleuvoir par le ciel* ». Le premier plonge le pays dans les ténèbres, en *assemblant un grand nuage*, que l'autre dissipe... Réincarné

---

1. Dans la vallée du Nil, la pluie est une calamité redoutée : les murs de briques crues des maisons risquent de s'effrondrer sous un fort abat d'eau ; on demande au Soleil (Râ) de ne pas permettre l'ondée et de dissiper vapeurs et nuages

2. Seule l'eau d'irrigation est tenue pour bienfaisante : on l'attend d'Osiris et du Nil — et jamais d'une divinité de l'Air.

3. Déjà dans les textes des Pyramides, la magie apparaît souveraine contre faim *et soif* : « Téti n'a pas soif, comme Shou (n'a pas soif) », F. Lexa, *La magie dans l'ancienne Égypte*, II, p. 6.

4. L'orage, le tonnerre, très rares dans la vallée du Nil, sont un grand mal et une *impureté* dont on rend Seth responsable.

5. F. Lexa, *op. cit.*, II, p. 198-206. Le texte démotique se lit au *verso* de deux papyrus grecs, utilisés en 46-47 après J.-C., mais les thèmes de la magie *fantastique* du conte, qui peuvent remonter à une époque ancienne, sont inspirés par les fins (et les moyens), *effectivement* poursuivies (et mis à profit) par l'art opératoire propre aux Égyptiens — lecture du Livre de Thot, récitation de formules, etc.

6. Le *pharaon*, enlevé nuitamment en Éthiopie, par art magique, avait reçu cinq cents coups de bâton, bien placés ..

après quinze cents ans, « afin que l'Égypte ne soit pas humiliée devant l'Éthiopie », l'Égyptien entoure enfin l'ennemi d'*un feu qui le consume*, en présence de l'armée égyptienne [1]. Faisons la part belle à l'imagination, et même à l'*humour* ! il reste qu'Harnouphis n'avait rien tenté et réussi chez les Quades, que les Égyptiens n'attendissent du mage « idéal » — celui qui, comme le fils de Paneshé, aurait copié, dans la bibliothèque du temple de Khmoun, le grimoire autographe de Thot, archétype commun de tous les livres de magie. Et c'est pourquoi, je pense, le conte de Siousire peut servir, *cum grano salis*, de commentaire à l'événement très « historique » de la Pluie miraculeuse. Magie égyptienne !

Un autre problème se pose encore ; car Marc-Aurèle ne commandait pas le corps qui fut encerclé par les Quades [2]. Pertinax, le futur empereur, naguère encore en disgrâce [3] et peut-être toujours un peu supect [4], semble bien s'être trouvé à la tête de ce détachement [5]. Harnouphis était-il dans l'entourage immédiat de l'empereur, et la nouvelle du péril que couraient Pertinax et les siens était-elle parvenue au *praetorium* ? On eût certes admis volontiers autour de Marc-Aurèle le don de « seconde vue » d'un mage égyptien ! Nous supposerons plus raisonnablement que le hiérogrammate avait été détaché auprès de Pertinax. Et de toute façon, une *version* ne pouvait déplaire, qui rapportait à Harnouphis, de la suite impériale, le mérite de la Pluie : c'était rattacher, non pas seulement aux auspices souverains de l'Auguste [6], mais à l'initiative d'un familier de marque, le prodige qu'il pou-

---

1. Il ne semble pas être question de la foudre dans le récit. Elle pourrait être considérée sans doute comme un cas particulier de l'*envoi du feu*. On verra en tout cas que l'orage relevait de Shou, *infra*, p. 54-55 ; mais les détails donnés par Dion dans son récit de la Pluie semblent purement rhétoriques et *helléniques*.

2. Ceci résulte à l'évidence de l'absence de Marc-Aurèle sur la scène XVI, cf. 22-24 Reinach, de la Colonne Aurélienne. La fig. 8, le sixième personnage du premier plan à partir de la gauche, représente l'officier commandant le détachement : «nicht porträthaft, aber jedenfalls nicht Mark-Aurel », Petersen, p. 58 ; en dernier lieu, Roos, p. 22.

3. *Vita Pertinacis* II, 4, p. 116, Hohl, I, *suspectusque a Marco quorundam apparatibus remotus est*, en 169 (ou 170), d'après le *cursus* du futur empereur et la chronologie des opérations proposée par Zwikker, p. 152. Le rappel de Pertinax (Dion Cassius LXXI, 3, 2) a suivi de peu (170 ou 171) sa disgrâce.

4. La réhabilitation morale de Pertinax, qui suivit un second succès de ce général, *iterum re bene gesta* (*Vita*, *ibid.*), et précéda son *adlectio* au rang de prétorien (fin 172-début 173 ?), peut donc bien avoir été consécutive à l'heureuse issue de l'affaire de la Pluie (second succès de Pertinax ?) — été 172.

5. Eusèbe, *Chron.*, p. 206-207, R. Helm, I ; cf. toutefois *Hist. Eccles.* V, 5, 1, version selon laquelle Marc-Aurèle commandait le corps encerclé.

6. Voir *infra*, p. 60 : Marc-Aurèle ne tarda pas à passer pour l'auteur du miracle.

vait importer d'expliquer sans faire intervenir la *Fortuna* du général miraculé. La tradition qui, bien au-dessous sans doute de Jupiter (*Optimus Maximus?*), mettait en cause Hermès Aérios serait-elle un écho de la version la plus ancienne du Grand Quartier Général [1] ?

Quant à expliquer les relations de Marc-Aurèle et d'Harnouphis qui aboutirent au miracle, ce n'est peut-être pas une tentative étrangère à notre propos. Depuis des siècles, les rois d'Égypte appelaient dans leur entourage les plus grands d'entre les hiérogrammates, et ils en faisaient parfois comme des directeurs de conscience [2]. Ces prêtres, habiles à dévoiler l'avenir, pouvaient aussi servir de conseillers politiques : la *Genèse* et l'*Exode* ne les nomment pas expressément parmi les « sages », les « magiciens » et les « enchanteurs » de l'Égypte que nous voyons autour de Pharaon [3] : ils s'y trouvaient néanmoins. S'ils n'ont pas su expliquer plus que les autres mages le songe de leur maître — les sept vaches grasses et les sept vaches maigres — du moins est-ce un hiérogrammate qui avertit le roi de la naissance très prochaine d'un enfant chez les Juifs, qui humilierait l'Égypte et grandirait Israël [4]. *Phritibautès* (ou *Phritobautès*), un autre scribe sacré dont Josèphe sait encore le nom, interpréta le songe d'Aménophis et discerna le grief qu'Isis avait contre le roi. L'exode enfin des Israélites n'eut-il pas lieu, selon la même tradition, sous la conduite de Moïse et de Joseph (*sic*), tous deux initiés à la science des prêtres, hiérogrammates eux-mêmes sous les noms de Tisithèn et de Pétéseph [5] ?

C'est là du moins ce que rapporte Chérémon [6], doyen du Musée d'Alexandrie [7], curieux personnage, comme avant lui le célèbre Manéthon, de clerc « hellénisé » appartenant au sacerdoce indigène [8]. Chérémon était lui-même hiérogrammate, et bien en cour

---

1. Ou l'une des versions les plus anciennes du G. Q. G.
2. Diodore de Sicile I, 82 (dans Hopfner, *Fontes*..., p. 120-121).
3. *Genèse* XLI, 8 ; cf. 22 ; *Exode* VII, 11.
4. Flavius Josèphe, *Ant. Iud.* II, 9, 2 (205), p. 21. Niese, et dans Hopfner, *Fontes*..., p. 213, καὶ γάρ εἰσι δεινοὶ περὶ τῶν μελλόντων τὴν ἀλήθειαν εἰπεῖν ; cf. Suidas, *s. v.* ἱερογραμματεῖς, p. 615, Adler II ; et dans Hopfner, *Fontes*..., p. 750.
5. Chérémon, chez Flavius Josèphe, *Contra Apionem* I, 32 (288-290), p. 53-54, Th. Reinach ; et dans Hopfner, *Fontes*..., p. 183.
6. *Realenc.* de Pauly-Wissowa-Kroll, *s. v.* et *PIR*², *s. v.* (n° 706) ; cf. les textes réunis dans Hopfner, *Fontes*..., p. 179-184. Lettré indigène en même temps que clerc hellénisé, Chérémon n'avait cessé de s'intéresser à la grammaire : cet hiérogrammate avait composé un traité sur les hiéroglyphes.
7. *Aliter* W. Otto, *Priester und Tempel* I, p. 199.
8. F. Cumont, *L'Égypte des Astrologues*, p. 15. Manéthon était lui aussi hiérogrammate.

selon la séculaire aptitude de ses pareils [1] : député de sa ville, Alexandrie, auprès de Claude [2], précepteur du futur Néron [3]. Mais il nous intéresse ici à un tout autre titre, ce prêtre d'Égypte qui était stoïcien comme l'empereur Marc. On a plaisir à le trouver sur la route qui mène de Phritibautès à Harnouphis [4], d'Aménophis à Marc-Aurèle ; cette rencontre prouve que l'on est sur le bon chemin. Si Marc fait une singulière figure en compagnie de son Égyptien, on peut penser à Valérien [5] et à Licinius [6] avec leur cortège de mages ; il faut se rappeler aussi « Pharaon » [7]. Et peut-être n'est-il pas plus difficile d'expliquer la présence d'un hiérogrammate auprès de l'empereur stoïcien, que l'existence, en Chérémon lui-même, d'un stoïcien doublé d'un hiérogrammate.

La magie, il est vrai, sous toutes ses formes, mercantile ou sacerdotale, mesquine ou grandiose, semble n'avoir aucun rôle à jouer dans un Univers comme celui des *Pensées*, réglé par une immuable Providence, que l'homme *philosophe* sait accepter et doit adorer sans prétendre la fléchir. Or cette haute doctrine d'un certain stoïcisme était contraire aux plus profondes tendances religieuses du temps de Marc-Aurèle : nul siècle ne crut davantage au « surnaturel particulier », n'eut un sentiment plus « personnaliste » de la Providence [8]. Dans les *Pensées* mêmes s'affirment çà et là les volontés actives d'une divinité « vivante » [9], sans que l'empereur ait expliqué cette contradiction, ou tenté de la résoudre. Et ce serait le drame du livre, si l'auteur n'avait exclu de ses « *Notes personnelles* » — à dessein sans doute — tout ce qui a trait à des dévotions spéciales, tout ce qui n'entre pas dans la ligne d'une certaine dogmatique stoïcienne, dans l'expression

---

1. Pour l'époque alexandrine, voir aussi les passages du *Harleianus* 3731 (publié en 1936 par W. Gundel), cités par Cumont, *ibid.*, p. 121, n. 6 : le ministre, en fait le *diœcète*, est rapproché du *sacrorum scriba*.

2. Χαιρήμων Λεωνίδου, Pap. 1912 du Brit. Mus. : lettre de Claude aux Alexandrins ; H. Idriss Bell, *Jews and Christians in Egypt*, Londres, 1924, p. 29 ; aussi dans Hunt-Edgar, *Select Papyri*, II (coll. Loeb), p. 78, n°212.

3. Suidas, *s. v.* Ἀλέξανδρος Αἰγαῖος [1128], p. 104. Adler I, διδάσκαλος Νέρωνος τοῦ βασιλέως ἅμα Χαιρήμονι τῷ φιλοσόφῳ.

4. En passant par Pachratès, dont la « magie divine » fit l'émerveillement d'Hadrien, C. Wessely, *Griech. Zauberpap. von Paris und London*, 2446.

5. Denys d'Alexandrie, *apud* Eusèbe, *Hist. Eccl.* VII, 10, 4.

6. Eusèbe, *Vita Constantini* II, 4.

7. Notons toutefois que le Βασιλεύς Marc, pendant son voyage en Égypte, n'a jamais « fait » le *Pharaon*, *Vita Marci*, XXVI, 3, *apud Aegyptios civem se gessit*...

8. Sur ce Dieu « ami des hommes » et « actif », voir par exemple M. Caster, *Lucien et la pensée religieuse de son temps*, p. 123-178.

9. I, 17, 20 ; IX, 27 ; plus particulièrement sur la « grâce » qui offre le « salut », I, 17, 11. Lettre de Marc-Aurèle à Fronton III, 9, p. 47-48, Naber ; cf. Dobiáš dans *Revue numismatique*, XXXV, 1932, p. 187, n. 63 (bibliographie).

d'idées générales universellement valables pour tous les hommes [1]. En ce sens, « le surnaturel » ne tient dans ces carnets qu'une petite place « insignifiante » [2]. Mais l'empereur, sans l'avoir dit, peut fort bien avoir cru, avec tous ses contemporains, à l'efficacité de l'opération magique, qui travaille, si l'on peut dire, sur des forces déterminées, bien que surnaturelles : la théurgie a un résultat « automatique » ; elle n'a point besoin, comme la prière, d'un exaucement ; elle profite en somme du mécanisme de ces « sympathies » que les stoïciens se plaisaient à reconnaître dans l'ordre de l'Univers [3]. Marc-Aurèle, a-t-on dit, « vit de deux ou trois grandes idées » [4] ; ce sont celles qu'il médite sans cesse. Mais sa pensée était plus riche que ses *Pensées* [5].

Nous n'avons à rappeler ni les *sacra* romains et pérégrins que le chef de l'État célébra pour conjurer la peste et l'invasion [6], ni la réforme qu'il fit du culte de Sarapis [7], ni la curiosité passionnée de philosophe, c'est-à-dire de croyant et presque de dévot, avec laquelle il voulut tout connaître de l'Égypte [8]. Au moment de ce voyage, en 175, Marc connaissait Harnouphis depuis plusieurs années déjà. Qui sait si la fréquentation du prêtre n'a pas contribué à la pieuse curiosité de l'empereur ? De toute façon, l'inscription d'Aquilée, nous révélant la véritable identité d'Harnouphis, est une pièce bien significative à verser au dossier de toute enquête sur la philosophie, la religion et la piété de Marc-Aurèle. L'ambiguïté du mot μάγος chez Dion Cassius avait posé un faux problème : on ne se demandera plus s'il est vraisemblable ou non [9] que Marc-Aurèle ait eu dans son entourage

1. Cette « religion absolue » comme l'appelle Renan, *Marc-Aurèle*, p. 272, porte elle-même « le petit manteau » du stoïcien, selon le joli mot d'A. Puech, préface aux *Pensées*, éd. trad. Trannoy, dans *CUF*, Paris, 1925, p. VIII.

2. E. Renan, *ibid.*

3. Le mot même de φυσικός tend à prendre alors le sens de *mystérieux, merveilleux*, cf. M. Caster, *Lucien*, p. 310. A la campagne, *physique* se dit encore pour *prestidigitation*.

4. A. Puech, *loc. cit.*, p. XXIII.

5. Dans le fond, c'était une pensée religieuse, et non « rationaliste ».

6. *Vita Marci* XIII, 1-2 et XXI, 6, p. 59 et 66, Hohl I.

7. *Ibid.* XXIII, 8, p. 68, *sacra Serapidis a vulgaritate Pelusiaca summovit* ; sur le sens, U. Wilcken, dans *Klio*, IX, 1909, p. 131-134.

8. *Ibid.* XXVI, 3, p. 70, *apud Aegyptios civem se gessit et philosophum in omnibus studiis, templis, locis* ; on a souvent pris *studia* en un sens concret : salle d'études ? ou plutôt peut-être locaux de démonstration. Ce pourraient être les οἶκοι sacrés destinés aux consultations magiques (J. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, I, Paris, 1944, p. 57-58, n. 3).

9. L'auteur chrétien de l'addition à Dion Cassius [*apud Xiphilin* 260, 30, cotée Dion LXXI, 9] a déjà été induit en erreur par les mots δαίμων et μάγος qu'il paraphrase μάγων... γοητείαις ; selon cet inconnu, Marc eût évité la compagnie d'un vulgaire charlatan — et c'est vrai — mais justement la question n'est pas là. Comme Lucien, *Philopseudès*, 34-36, les chrétiens ravalent la θεουργία à la γοητεία ; pour eux du reste toute forme de μαγευτική est *démoniaque*.

un « sorcier » [1], mais on sera forcé de convenir qu'il avait — ce qui est fort différent — un prêtre miraculeux. Ennemi des *goètes*, l'empereur croyait aux théurges, et croyait les théurges.

Du reste, ce qui importe ici, c'est moins l'*homme* en Marc que le « Romain », et dans le Romain, le chef d'État « dévoué à la cité » [2], celui qui a la charge et la responsabilité. Jamais il ne se crut le droit de mépriser les rites anciens ou de négliger quelque nouveau secours surnaturel, d'où qu'il vînt, pourvu qu'il ne vînt pas d'un charlatan. Au plus fort de la guerre, il fait vœu de se faire initier aux mystères d'Éleusis [3]. Il ne refuse pas non plus au dieu d'Harnouphis l'hommage d'une reconnaissance officielle et publique.

L'État romain ne désavouait donc pas les prétentions du hiérogrammate sur le miracle, encore moins celles de son dieu : il battit monnaie pendant deux ans peut-être en l'honneur de l'Hermès de la Pluie.

Ces frappes apparaissent en 173 ; elles durent encore dans la seconde moitié de 174, et se succèdent dans l'ordre qu'indique le tableau chronologique suivant :

TRIB POT XXVII (10 décembre 172 — 9 décembre 173) :

1° : *dupondii* Ry : Mercure (tenant une *bourse* à la main droite), Mattingly-Sydenham, Marc-Aurèle, 1070-1072 ;

2° : *a* sesterces Ry : *aedicula* abritant une statue de Mercure (tenant une *patère* à la main droite) ; figure 2 (p. 42) ; *ibid.*, 1074-1076 ;

b dupondius Ry : Mercure (tenant une *patère* à la main droite), *ibid.*, 1073 ;

---

1. A. Puech, *loc. cit.*, p. XVI, « un sorcier égyptien ».

2. Marc-Aurèle, *Pensées* III, 5,2, ζῴου... πολιτικοῦ καὶ Ῥωμαίου καὶ ἄρχοντος ; cf. *ibid.* II, 5, 1.

3. Lettre de Marc-Aurèle à Hérode Atticus, *apud* Philostrate, *Vit. Soph.* II, 1, 12 (31). P. Foucart, *Les empereurs romains initiés aux mystères d'Éleusis*, dans *Revue de Philologie*, XVII (nouv. sér.) 1893, p. 207, montre bien l'intérêt de la phrase ἠὐξάμην γὰρ... καὶ μυηθῆναι pour la religion de Marc-Aurèle : ce « vœu » prouve l'importance que l'empereur attachait à son initiation. L'authenticité du passage ne paraît pas douteuse, bien que la date de la lettre fasse difficulté, à cause des mots διαλεχθεὶς δ'ὑπὲρ τῶν τοῦ πολέμου χειμαδίων, ἐν οἷς ἦν τότε. Peut-être faut-il considérer ces quatre derniers mots comme une *glose*. Peut-être πολέμου pourrait-il être corrigé en Πολεμωνίου ? P. Foucart, *art. cit.*, avance sans preuve que le vœu de Marc-Aurèle a été prononcé lors de la Pluie miraculeuse : on penserait plutôt aux jours du siège d'Aquilée — en 171, selon W. Zwikker — ou encore au moment où le sanctuaire d'Éleusis fut pillé par les Costoboques — au printemps 172, sinon même au printemps 171, A. Boulanger, *Aelius Aristide*, p. 467-468 ; W. Zwikker, p. 166-172.

c denier R℣ : Mercure (tenant une *patère* à la main droite), *ibid.*, 285 et 285 a [1].

TRIB POT XXVIII (10 décembre 173 — 9 décembre 174) :
3° : avant l'été : IMP VI dans la légende du droit ;
denier : R℣ : Mercure (tenant une *patère*), *ibid.*, 298 ;
4° : après : IMP VII dans la légende du droit ;
deniers : R℣ : Mercure (tenant une *patère*), *ibid.*, 308-309 [2].

Les revers présentent avec quelques variantes une image fort classique d'Hermès-Mercure. Mais la soudaine abondance avec laquelle ces monnaies sont émises sur un mot d'ordre évident a de quoi surprendre assez, si l'on se rappelle combien le dieu, pendant tout le second siècle, a été négligé par les monétaires [3]. Ces types, remarquables en soi, sont toujours accompagnés d'une légende plus singulière encore, puisqu'elle apparaît alors pour la première fois, et ne se rencontre plus que sous Valérien, presque un siècle plus tard [4] : RELIG*io* AVG*usti* indique entre l'empereur et cet Hermès un « lien » véritablement extraordinaire. Ces pièces « hermétiques » ne sauraient avoir, dans ces conditions, la signification banale qu'on leur a longtemps prêtée [5] ; et l'on ne tiendra pas non plus pour très vraisemblable qu'elles puissent se rapporter à quelque bienfait inconnu d'Hermès-Mercure [6]. Il faudrait alors admettre inversement que

1. Les émissions *a*, *b*, *c* sont de la même période, peut-être simultanées ; il est impossible en tout cas d'en préciser les dates relatives.

2. Voir en outre sur ces monnaies J. Dobiáš, *Le monnayage de l'empereur Marc-Aurèle et les bas-reliefs historiques contemporains*, dans *Revue numismatique*, XXXV, 1932, p. 146-147 ; W. Zwikker, p. 132-133 ; A. G. Roos, *passim*. On trouvera des photographies des pièces notamment : (1) dans Dobiáš, *art. cit.*, pl. V, 8 ; (2) *a* dans Mattingly-Sydenham, III, pl. XII, 247 (l'auteur écrit par erreur *purse*, p. 299, au lieu de *patera*, comme le relève W. Zwikker, p. 133, n. 183 : cette remarque permet d'établir toute la chronologie) ; Dobiáš, pl. V, 13 ; (2) *c* Dobiáš, pl. V, 7. La *bourse* et la *patère* sont des attributs même d'*Hermès* à l'époque romaine, voir le livre déconcertant de P. Raingeard, *Hermès psychagogue*, Paris, 1934, p. 418, n. 7 ; 428, n. 6.

3. Mattingly-Sydenham, *op. cit.* II, III et IV (les *indices*) : abstraction faite des monnaies de restitution de Trajan (II, p. 306 et 312) ; des *tessères* anonymes sans date (p. 219), il ne reste guère qu'un *as* (?) de Trajan, sans S. C. [de 101-102, p. 276].

4. P. P. Webb, *The roman imperial coinage*, V, 1 (1927), Valérien, 114 et 115, RELIGIO AVGG, type : Diane ; date 258 (*antoniniani* frappés à Rome) ; cf. *ibid.*, Saloninus, 29, date 257-258 (frappé à Rome seulement). Cf. Eckhel, *Doctrina numorum veterum*, *VII*[2] (édition de 1828), p. 386.

5. A cause du texte de Dion LXXI, 10, 4 b-5, qui semble dater la Pluie de 174. Cf. J. Eckhel, *Doctrina...*, p. 61, *illa autem pluvia anno primum sequente* [id est anno p. C. n. CLXXIV] *cecidit*.

6. Roos, p. 15, 23, 28-29.

le dieu de la Pluie fut payé d'ingratitude pour cet autre bienfait, et cette seconde hypothèse ne semblera pas plus probable que la première. Au vrai, ces deux suppositions sont rendues nécessaires par l'interprétation traditionnelle d'un texte de Dion Cassius [1], d'où l'on induit généralement que la Pluie est de l'été

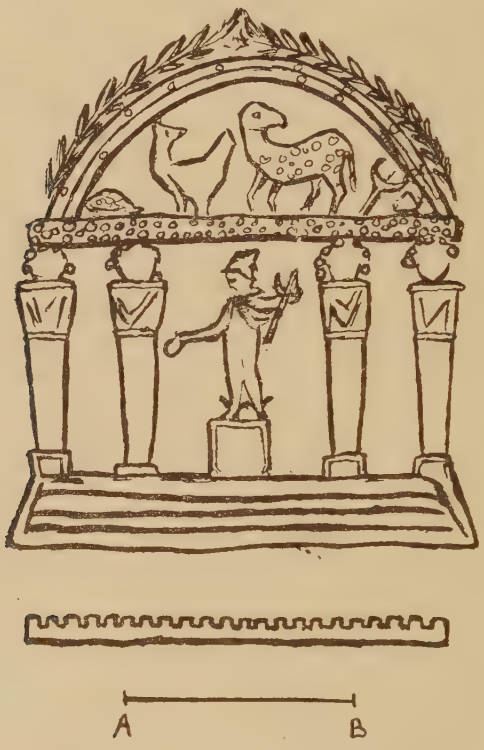

Fig. 2. — L'*aedicula* de Thot-Hermès, d'après un sesterce de Marc-Aurèle (exemplaire P. Échelle du type A B = 1 cm.) ; au-dessous, l'architrave sur l'exemplaire D (voir p. 40, 2e *a* ; p. 43, n. 3 ; p. 44, n. 1 ; p. 45, n. 3.

174 : c'est la date qu'A. G. Roos vient encore de soutenir tout récemment [2]. Mais une fois écartée, comme j'essaie de le faire ailleurs [3], cette induction qui n'est nullement nécessaire, il n'est plus besoin d'additionner deux invraisemblances pour

1. LXXI, 10, 4 b-5, à la suite du récit de la Pluie, et faisant apparemment corps avec ce récit — mais en apparence seulement, à mon avis : une suppression a été probablement faite dans le texte par l'Abréviateur.
2. *Passim*, contre W. Zwikker.
3. *Art. cit. supra*, p. 17, n. 1.

expliquer nos monnaies « hermétiques[1] ». Ces émissions commémorent avec un certain retard — dû sans doute à la réserve qu'inspirait encore la personne de Pertinax[2] — la Pluie miraculeuse de l'été 172. Car le plus simple est assurément de penser que le dieu des médailles et le dieu de la Pluie sont un seul et même Hermès-Mercure, célébré pour une seule et même intervention.

Mais il y a plus : cet Hermès célébré par les médailles est justement un Hermès égyptien, comme l'Ἑρμῆς Ἀέριος d'Harnouphis. On construisit en l'honneur de cette divinité exotique une *aedicula* représentée sur une série de sesterces frappés (avec des coins d'ailleurs différents) au cours de l'année 173 — *supra* 2° *a* et *figure 2*[3] — : le type de ces revers a livré le secret

1. Il est singulier que seul parmi tant d'autres ce dieu égyptien, sans mérite particulier? figure sur les monnaies romaines et accapare la *religio* de l'empereur ; et quelle coïncidence que celle de l'intervention chez les Quades d'un autre Ἑρμῆς, et d'un autre Ἑρμῆς égyptien.

2. Cf. *supra*, p. 36, n. 3 et 4.

3. Mattingly-Sydenham, Marc-Aurèle 1074-1076. Mais la description la plus détaillée est dans W. Weber, *Ein Hermestempel des Kaisers Markus*, dans *Zitzungsber. der Heidelberger Akad.* (*Philos.-hist. Kl.*) 1910, 7 ; *ibid.*, une photo de l'exemplaire de Vienne (V) et de celui de Paris (P) — *ici figure 2* (le graveur a souvent cerné les formes d'un trait) ; Mattingly, III, pl. XII, 247, une photo d'un exemplaire assez fruste (M) ; Dobiáš, *Rev. num.*, 1932, pl. V, 13, une photo d'un autre exemplaire (D.) ; ces quatre exemplaires ont été frappés sur quatre coins différents ; j'ai étudié particulièrement l'exemplaire du Cabinet des Médailles (P) sur l'original et d'après un moulage.

Une *aedicula* tétrastyle abrite une statue de Mercure-Hermès, debout à gauche, sur un socle.

L'*aedicula* s'élève sur un soubassement de quatre marches ; les colonnes sont remplacées par des *hermès*, dont le buste paraît drapé sur (P) et (V) ; on penserait peut-être plutôt à un torse nu sur (M) et même (D).

Ces *atlantes* supportent une sorte d'architrave (mais pas d'entablement régulier). Un fronton curviligne est limité par une corniche arrondie ; au-dessus, deux rinceaux surmontent la corniche, dont ils suivent la courbe pour se rejoindre au sommet. Dans le champ tympanal, de gauche à droite : une tortue, un coq, un bélier, un casque ailé [qui manque en (P)], un caducée, une bourse.

Les quatre représentations sont schématiques et conventionnelles, d'où les divergences. A titre d'exemple, l'architrave qui repose sur les atlantes est rendue sur (V) par deux traits parallèles en relief ; sur (D) par un trait surmonté de petits rectangles, tandis que (P) montre un linteau irrégulièrement parsemé de perles — figure 2.

L'arc du fronton est représenté sur (P) par deux courbes concentriques ornées de distance en distance par des perles (figure 2) ; sur (D), on devine un grènetis (à droite).

L'emploi du grènetis est une convention ; cf. les *aediculae* alexandrines reproduites par G. Dattari, *Numi Augg. Alexandrini*, II, Le Caire, 1901, pl. XXX, 1154 (monnaie de Trajan) ; pl. XXIX, 3045, 3051 ; XXX, 3060 *bis*, 3062 (monnaies d'Antonin). Voir aussi le *templum divi Augusti* à Rome, sur un sesterce d'Antonin, Mattingly-Sydenham, III, pl. VI, 114.

Pour certains détails qui pourraient suggérer une architecture de bois, voir *infra*, p. 45, n. 3.

Pour le style, voir *infra*, p. 46, n. 1.

Pour la statue d'Hermès, voir note suivante.

de toutes les autres émissions « hermétiques » où le dieu seul apparaît. Cet Hermès, que les autres pièces et nos sesterces eux-mêmes représentent sous les apparences et avec les attributs classiques d'Hermès-Mercure [1], était en réalité un Thot-Hermès d'Égypte. Dans ces conditions, le rapprochement entre le λόγος rapporté par Dion Cassius sur *Thot* Aérien et le *tempietto* de nos revers monétaires est absolument décisif. Hermès (Thot) s'abrite [2] dans un petit temple « tétrastyle » au fronton *arrondi* ; des hermès engainés faisant fonction d'atlantes tiennent lieu de colonnes ; les dimensions devaient être exiguës [3], mais ce kiosque égyptien [4] ne laissait pas de rappeler, à une échelle réduite, la majestueuse façade du « péribole » qui entourait le sanctuaire d'Isis au Champ de Mars, l'*Iseum Campense* [5]. Ce dernier édifice nous est connu par un type monétaire de l'Empereur Vespasien [6], dont le rapprochement avec notre sesterce de Marc-Aurèle s'impose tout à fait ; la chapelle de notre Mercure manifeste peut-être un souvenir, sinon quelque imitation, du grand temple urbain de la déesse égyptienne : comme Isis, Thot venait des bords du Nil. Mais il paraît plus probable que l'*Iseum*, et l'« *Herméion* », avaient des modèles communs en Égypte [7].

Voici bientôt quarante ans que W. Weber établissait l'origine égyptienne du fronton curviligne, transmis à Rome par Alexandrie [8]. La démonstration vient d'être encore élargie et enrichie par L. Borchardt (1938) [9], qui a pu « reconstituer l'élaboration du

1. D'après l'exemplaire parisien (P) : pétase ailé, chlamyde, talonnières, caducée dans la main gauche — attitude hanchée sur la jambe droite [mieux visible sur (V)]. Certains *dupondii* de la première émission, *supra*, tableau (1°), lui donnent un coq. Dans le tympan, tortue, coq, *etc.* Tous ces détails ne préjugent nullement de l'origine du dieu : cf. l'Isis « classique » de l'*Iseum Campense*, voir *infra*, n. 6.

2. C'est une convention de l'*architectura numismatica* de représenter la statue qui est dans le temple, comme si elle se dressait devant, à l'alignement de la colonnade de façade.

3. J. Dobiáš, dans *Revue numismatique*, 1932, p. 147.

4. Il faut imaginer sans doute qu'il fut construit *à Rome*, à cette occasion.

5. Cet *Iseum* a peut-être été construit sous Caligula. Le mot *péribole* est sans doute inexact : un baldaquin supporté par la colonnade devait abriter le tabernacle intérieur. Cf. *infra*, p. 45, n. 1.

6. Mattingly-Sydenham, *Roman imperial coinage*, II, Vespasien, 453 et 537 ; l'attention a été attirée sur cette monnaie par H. Dressel, *Das Iseum Campense auf einer Münze des Vespasianus* dans *Zitzungsber. Akad. Berlin*, 1909, I, p. 640-648, et pl. IV.

7. Cf. les *aediculae* alexandrines du IIe siècle (à deux colonnes), G. Dattari, *Numi Augg. Alexandrini*, pl. XXIX et XXX.

8. W. Weber, *Ein Hermestempel..*, dans *Zitzungsber. der Heidelberger Akad.* VII. Les documents étudiés sont surtout d'époque ptolémaïque et romaine : mosaïques, peintures nilotiques, stèles, bijoux, lampes, coffrets, sarcophages, *etc.*

9. L. Borchardt, *Aegyptische Tempel mit Umgang*, Le Caire, 1938, cité d'après P. Gilbert, *Chronique d'Égypte*, XXXIII, janvier 1942, p. 85.

type » à une époque fort ancienne [1] ; montrer aussi, « d'après les trous d'insertion » à la face intérieure de l'entablement, que tel *kiosque* ou *mȝrw* (prononcer : *maoul* ou *mawâl*) très célèbre de l'Égypte, celui par exemple de Trajan à Philée, était couvert d'une toiture cintrée en bois stuqué [2] : cette toiture a disparu ensuite ; on pourrait donc se demander si l'*aedicula* de Thot-Hermès à Rome, et même l'*Iseum Campense*, ne reproduisent pas, dans leurs parties hautes, une architecture de bois, primitivement couverte de feuilles (*figure 2*) [3]. P. Gilbert, dans un court mais très suggestif article [4], esquissait tout dernièrement (1942) une histoire du fronton arrondi des origines à nos jours. « Forme égyptienne », dérivée des baldaquins légers qui abritaient les tabernacles, mais réalisée ensuite en pierre et en bois, adaptée d'autre part au goût alexandrin, le fronton arrondi des Romains, tel que nous le trouvons « tout simple et tout pur encore » au Nymphée de Nîmes [5], « a transmis à l'Occi-

---

1. P. Gilbert, *ibid.*, p. 85-87 : un baldaquin léger « fait de nattes tendues sur des arcs de bois ou de joncs » abritait pendant les processions l'image divine transportée dans un *naos* en forme de cellule. « Cet emboîtement d'un tabernacle rectangulaire dans un baldaquin en berceau serait à l'origine du fronton arrondi » [cf. le *mȝrw* de Sésostris I à Karnak remonté par Chevrier en 1937 (M. Alliot)]. Le σηκός intérieur de l'*Iseum Campense* était sans doute complètement indépendant du baldaquin — colonnade, et peut-être voûte ? — qui l'enfermait.

2. Il faudrait rechercher aussi les trous d'insertion dans tous les *mammisi* ou « temples de la naissance (divine) » de l'époque saïte à l'époque romaine, notamment Dendérah, Edfou, Philae... M. Alliot m'apprend aussi qu'un hiéroglyphe courant dans les inscriptions d'époques ptolémaïque et romaine offre l'image d'un *kiosque* à quatre ou six colonnes (architrave à gorge égyptienne, fronton cintré formé par l'extrémité du toit voûté).

3. Sur l'exemplaire (D), (voir p. 43, n. 3), les « rectangles » qui apparaissent au-dessus de l'architrave (fig. 2, en bas) sont-ils des *denticules* démesurés ? mais il n'y a pas de corniche. Est-il interdit de penser à l'extrémité de poutres horizontales reposant sur l'architrave ? De même, sur la représentation monétaire de l'*Iseum Campense*, les « boules » où Dressel (*art. cit.*, p. 641) reconnaît des oves disproportionnés, ne cacheraient-elles pas l'extrémité des poutres formant le berceau du toit. Ces hypothèses ne peuvent être exprimées que sous les réserves qui s'imposent. Il est remarquable toutefois que les rinceaux qui surmontent si curieusement le fronton apparaissent à la fois à l'*Iseum Campense* et sur le kiosque romain d'Hermès-Thot. Ces rinceaux décoratifs ne rappellent-ils pas les *toits de palmes* si fréquents en Égypte ?

4. P. Gilbert, *Le fronton arrondi en Égypte et dans l'art gréco-romain*, dans *Chronique d'Égypte*, XXXIII, janvier 1942, p. 83-90.

5. Le monument dit « Temple de Diane » semble d'ailleurs du début du IIe siècle après J.-C., plutôt que de l'époque d'Auguste comme le voudrait P. Gilbert. Voir A. Bon, *La fontaine de Nimes*, dans *Mélanges Radet*, 1940, p. 588-589 ; cf. R. Naumann, *Der Quellbezirk von Nimes*, dans *Denkmäler antiker Architektur*, publiés par l'Institut archéologique de Berlin, IV, 1937. L'hémicycle du marché de Trajan à Rome offre en tout cas un bel exemple daté de l'alternance déjà *évoluée* des frontons rectangulaires (entiers ou décomposés) et courbes.

dent, par la Renaissance, une création fort ancienne de l'art pharaonique ».

Le kiosque de Thot-Hermès à Rome, un *mîrw* parfaitement caractérisé [1], s'insère donc à sa juste place dans une série dont l'enchaînement garantit tout ensemble l'origine égyptienne du dieu et la date de la Pluie miraculeuse.

Une fine remarque de W. Zwikker permet d'établir une stricte chronologie (au moins relative) de toutes les frappes « hermétiques » de Marc-Aurèle [2]. Le kiosque de Thot a dû être achevé, ou consacré, ou inauguré après le début, et avant la fin de ces émissions [3]. Il s'agissait donc d'abord de célébrer le dieu, et non pas de commémorer la dédicace ou l'achèvement d'une chapelle [4]; et c'est plus tard que cet achèvement ou cette dédicace auront eu pour conséquence l'émission des sesterces sur lesquels figure l'*aedicula*. Peut-être ce petit sanctuaire égyptien d'Hermès-Thot à Rome a-t-il été construit à l'instigation du mage Harnouphis, « expert en matière cultuelle dont l'avis faisait autorité au *praetorium* » : on l'a déjà supposé [5]. Après la convocation des prêtres à Rome, après la Pluie miraculeuse — avec la dédicace d'Aquilée (quelle qu'en soit la date) — la construction du kiosque de 173 serait un quatrième fait à mettre en rapport avec la carrière d'Harnouphis.

Nous pouvons à présent embrasser d'un regard la vie « publique » du prêtre égyptien : les dates probables qui jalonnent sa carrière s'ordonnent tout naturellement en une chronologie cohérente :

167 : arrivée d'Harnouphis à Rome ; rites étrangers accomplis contre la peste ;

hiver 168-169 (?) : séjour d'Harnouphis à Aquilée, sans doute avec la suite impériale, recrudescence de la peste et dédicace du ἱερογραμματεὺς τῆς Αἰγύπτου à Isis ;

---

1. Sont égyptiens le type, l'origine et jusqu'au nom de ces kiosques. Sont hellénistico-romains : le soubassement et les marches ; les atlantes (hermès engainés), car ce ne sont pas des *piliers osiriaques* (*sic* par inadvertance P. Gilbert, *art. cit.*, p. 84) ; la décoration du champ tympanal ; la statue.

Le kiosque égyptien est devenu une sorte de *naiscos* ; cf. les *aediculae* alexandrines, G. Dattari, *Numi Augg. Alexandrini*, pl. XXIX et XXX. Les colonnes sont tantôt florales, ou *en massue*, tantôt corinthiennes ; colonnes égyptiennes surmontées d'un chapiteau grec, pl. XXIX, 3045.

2. W. Zwikker, p. 132-133.

3. Voir *supra*, p. 41, n. 2.

4. *Aliter* Roos, p. 29, qui ne rend pas compte des séries, antérieures aux sesterces, où Hermès-Mercure figure sans être représenté dans son temple.

5. R. Egger, dans *Gnomon*, XVIII, 1942, p. 330.

printemps 172 : offensive romaine au delà du Danube ;
été 172 : miracle de la Pluie provoqué par Thot Aérien (Hermès Aérios), le dieu d'Harnouphis ;
173 : construction d'un kiosque égyptien en l'honneur de Thot-Hermès ;
173-174 : monnaies romaines célébrant la *religio* de Marc-Aurèle pour Thot-Hermès.

On ne sera pas surpris que rien sur les monnaies ne fasse allusion au caractère proprement « aérien » du Thot-Hermès qu'elles célèbrent [1]. C'est par la même interprétation généralisante que ce dieu Thot était représenté dans son *mỉrw* égyptien par une statue d'Hermès-Mercure, dieu gréco-romain. Mais la notion d'Ἀέριος — résidu que nous trouvons en fin d'analyse — loin de faire difficulté apporte au contraire une précision de grand intérêt : cette épithète, de valeur évidemment dogmatique [2], loin d'être une invention récente et arbitraire, exprime au contraire l'un des aspects essentiels qu'avait pris le dieu Thot depuis un *amalgame* bien antérieur à l'arrivée d'Alexandre en Égypte : ce qu'il reste à prouver pour achever la démonstration aussi bien de l'origine égyptienne d'Harnouphis que de la valeur du λόγος rapporté par Dion Cassius.

III

Quelle est donc la valeur du mystérieux adjectif Ἀέριος ? Il est vain de se demander, à propos de Thot-Hermès, si Hermès-Mercure avait quelques caractères d'une divinité atmosphérique [3].

---

1. A. G. Roos relève, p. 15 et 28, que les monnaies à la légende RELIG. AVG. ne font aucune allusion à un miracle proprement météorologique. Cf. toutefois le médaillon de *Jupiter Fulminans* sur son quadrige, F. Gnecchi, *I medaglioni romani*, II, p. 28.

2. On notera que Dion Cassius n'entend pas dire « céleste », mais bien atmosphérique : πῦρ ἀέριον, Dion XLI, 61, 2 : un bolide ; ἀέριον... τι, LXXVII, 18, 3, : du gibier à plumes ou de la volaille ; au contraire *Juno Caelestis*, τὴν Οὐρανίαν τὴν τῶν Καρχηδονίων, LXXIX, 12, 1.

3. On ne doit mentionner que pour mémoire une théorie fameuse au temps où l'on interprétait les dieux grecs comme des *forces de la nature* : la théorie de Roscher, selon laquelle le caractère primitif d'Hermès serait d'être un dieu du vent (cf. *s. v. Hermes*, dans *Lexikon der Mythologie* de Roscher, I, 2, col. 2383). Mais autre chose est le vent (ou les vents, Αὖραι, *Aurae*), autre chose l'Atmosphère qu'ils agitent et qui les contient. Sur la scène XVI de la colonne Aurélienne, le Vieillard de la Pluie est peut-être un *Vent* ailé : ce n'est pas l'Air.

Les Nuées sont également différentes de l'Air, bien qu'à l'origine les Grecs aient appelé ἀήρ la *brume* qui rend l'air en quelque sorte visible (cf. P. Louis, dans cette livraison de la *Revue de Philologie*) ; d'où le sens de *caligo* ?

Le nom mystérieux de l'Égypte, Αἰρία, par exemple Eschyle, *Suppl.*, 75 = la

Disons pourtant que rien n'est plus incertain [1] : le terme d'*aérien* qualifie très rarement des dieux du panthéon classique [2], et se prend alors en un sens tout poétique [3]. Hermès-Mercure en particulier semble n'être jamais appelé Ἀέριος ou *Aerius* [4]. Du reste l'anthropomorphisme des Grecs et des Romains a toujours répugné à personnifier l'Air [5], c'est-à-dire l'espace entre terre et ciel, l'atmosphère, que la démonologie et l'eschatologie avaient depuis longtemps peuplée de puissances mystérieuses, au temps de Marc-Aurèle. Partie vivante et dramatique de l'Univers [6], séjour des âmes, l'espace sublunaire n'était pas à proprement parler un dieu dans la religion gréco-romaine. Le résultat tout négatif de cette enquête [7] dans le domaine classique ramène donc

---

Brumeuse ? n'a évidemment rien à voir avec le surnom de notre Hermès, bien que ce soit un dieu égyptien !

Le Socrate d'Aristophane distingue Ἀήρ, Αἰθήρ, θεαὶ Νεφέλαι (*Nuées*, 264-265) et le chœur se plaint que les Nuées ne soient l'objet d'aucun culte (*ibid.* 577-578).

1. « Ce caractère primitif [de dieu du Vent], s'il a jamais appartenu à Hermès était, aux temps historiques, bien effacé », F. Cumont, *Recherches sur le symbolisme funéraire des Romains*, Paris, 1942, p. 111. M. P. Nilsson pense qu'Hermès, conformément à l'étymologie de son nom, était à l'origine un dieu des tas de pierres, *Geschichte der griechischen Religion*, I, Munich, 1941, p. 471 *sqq.*

2. Voir *Lexikon* de Roscher, *epitheta deorum* (Graeca, Latina) ; *Thesaurus linguae Graecae*, *s. v.* ἀέριος ; *Thesaurus lingae Latinae*, *s. v. aerius*.

3. Ὠκυπέτας τ'ἀέριος καλεῦμαι, dit l'Amour dans une épigramme de Simias, *Anthol. Pal.* XV, 4, 8 ; *aëriam... Irim*, Virgile, *Enéide* IX, 803.

4. Le *nubilus Arcas* de Stace, *Theb.* IV, 483 n'a rien à voir avec un Ἑρμῆς Ἀέριος (même au sens de dieu des nuages) : le contexte montre qu'il s'agit du Psychopompe ténébreux, qui porte ses pas dans les sombres lieux de l'Hadès.

5. Cf. *Lexikon*, *s. v. Luftgöttin* et *s. v. Nephele*.

L'air n'est le domaine particulier d'aucun dieu, et il n'est pas non plus un dieu lui-même : objet d'intérêt, à l'aurore de la pensée grecque, pour les *physiologues* ioniens, l'air est en somme devenu un élément, mais non une divinité ; d'où les plaisanteries d'Aristophane. En tant qu'universel témoin, l'air au même titre que la lumière participe en quelque mesure à la nature divine (par exemple Sophocle, *Électre*, 86) — mais sur l'usure du thème, voir le fameux prologue de Philémon, *apud* Stobée, *Ecl. phys.* (Aristophane, éd. Didot, *suppl.*, p. 118, frag. 2) : « je suis l'Air, comme qui dirait Zeus », dit cet Asmodée d'un *Diable boiteux* grec. L'exégèse naturaliste d'une théologie savante ne connaît l'Air que pour y dissiper aussitôt des personnalités divines. Zeus, Héra, Athéna — jamais peut-être Hermès, qui aurait plutôt des affinités avec l'eau : ceci pourrait, à l'extrême rigueur, avoir quelques rapports avec un Hermès Ὑέτιος, (*Mercurius Pluvius* qui n'existe pas), mais ne saurait expliquer l'épithète Ἀέριος qualifiant Hermès. Sur Hermès dieu de la pluie « les témoignages manquent », constate P. Raingeard, *Hermès Psychagogue*, Paris, 1934, p. 488.

6. F. Cumont, *Symbolisme funéraire*, chap. II.

7. On ne suivra donc pas (comme le fait encore Zwikker, p. 217, n. 194) la suggestion de Petersen, dans *Rhein. Mus.* 1895, t. 50, p. 472-473 : « Hermes nun, auch der gemeingriechische, hat deutliche Beziehungen zum Regen, gerade in Bildwerken », mais justement les monuments figurés confirment les textes et les exemples invoqués par Petersen ne sont guère concluants : 1° rien n'est plus difficile à interpréter que l'Hermès (si c'en est bien toujours un) qui voisine sur les reliefs cités avec la Μήτηρ Θεῶν ; et cet Hermès est-il *gemeingriechisch* ? 2° Pour les sarcophages, voir C. Robert, *Die antiken Sarkophagreliefs : Aura*

l'examen sur l'Égypte, comme on devait s'y attendre : il y a lieu de reconnaître en Ἀέριος l'interprétation de quelque notion religieuse proprement égyptienne.

A vrai dire, une tentative au moins a été déjà faite en ce sens [1] : elle ne semble pas très heureuse. On ne reconnaît pas le trait caractéristique d'un Hermès *aérien* dans ce Mercure « du Cyllène » auquel le dixième livre de la *Pharsale* attribue la crue annuelle du Nil [2]. « Ce maître de l'onde immense » [3], c'est le dieu de la planète Mercure [4]. Et l'érudition du prêtre Acorée qui endoctrine ici César (et le lecteur de Lucain), ou plutôt les connaissances égyptologiques du poète dans tout ce passage, laissent fort à désirer [5]. Nous avions tout intérêt à nous adresser à meilleure enseigne.

M. Alliot, professeur d'Égyptologie à la Faculté des Lettres de Lyon, a bien voulu attirer mon attention sur le dieu égyptien Shou (*šw*), qui remplit toutes les conditions requises pour que les Grecs l'aient appelé Ἀέριος ; et sans doute cette identité aurait-elle été reconnue depuis longtemps [6], si l'on avait su plus tôt qu'Harnouphis était non seulement un *mage*, mais encore un hiérogrammate égyptien.

Le dieu Shou, grande divinité de l'Égypte, et adorée depuis fort longtemps dans tout le pays, personnifie en effet l'atmosphère, ou plutôt représente, selon les idées égyptiennes, le *Vide* divinisé [7], l'Élément (sec ou humide) [8] qui sépare le Sol (Geb) de la

---

sur les sarcophages dits d'Endymion [III, 1, p. 53] ; *les Vents* sur les sarcophages de Phaéton [III, 3, p. 450] ; rien de démonstratif sur le sarcophage de Prométhée à Naples [*ibid.*, n° 357, p. 446], invoqué par Petersen.

On notera enfin l'absence bien caractéristique de toute personnification masculine de l'Air-élément (ἀήρ et *aer* sont *masculins* dans le grec et le latin classiques) tant sur le relief de Carthage, dit des Éléments que sur la fameuse plaque de Florence (provenant de l'*Ara Pacis* ?).

1. Föster, *Hermes mit Lotosblatt*, dans *Mitt. des deutschen arch. Inst.* (*röm. Abt.*) 1914, p. 175.

2. Lucain, *Pharsale* X, 209-218.

3. *Ibid.* 209, *inmensae Cyllenius arbiter undae est* ; 214, *dominus... aquarum* : il s'agit de l'eau du Nil, et non de la pluie, phénomène rare en Égypte, et redouté.

4. Sur le caractère *séthien* de la planète Sebgou, voir A. Bouché-Leclercq, *Astrologie grecque*, Paris 1899, p. 100, n. 5.

5. Housman dans son édition de Lucain (Oxford, 1927), p. 334-337, notamment sur la planète Mercure, p. 335, note.

6. A. Rusch, *s. v.. Thot*, dans *Realenc.* de Pauly-Wissowa-Kroll, VI (2e série), 1936, col. 366 et 384, se borne à un rapprochement sur le mode dubitatif entre Thot-Hermès et Hermès-Aérios.

7. Je me contente, en profane, des références données par le *Pauly-Wissowa* et le *Roscher*. Sur Shou, Röder, *s. v. Schow* dans *Lexikon* de Roscher, IV (1909-1915) ; Höfer, *s. v. Sos* (Σῶς), *ibid.* ; Kees, *s. v. Sos* dans *Realenc.* III (2e série), 1927.

8. Sous la forme de *šw* et de *tfnwt* : « Tefnout. »

déesse céleste (Nout). C'est pourquoi le mythe cosmogonique nous le montre se glissant entre Geb et Nout dont il rompt l'accouplement, séparant le ciel d'avec la terre : désormais Shou soutient les cieux. De ce dieu cosmique dépendent donc la sécheresse ou l'humidité de l'air ; c'est dans son domaine que se produisent les « météores ». Un prodige atmosphérique résulte tout naturellement d'une *incantation* exercée sur lui par le *ḥkꜣ* ; aussi Harnouphis s'adresse-t-il au Vide plus instamment qu'à toute autre divinité [1] : Amon ; Tefnout, la déesse-lionne parèdre de Shou à Léontopolis [2] ; Neit de Saïs, qui n'est autre que la Tanit *Céleste* de Carthage ; Khonsou de Thèbes ; Noun, Sebek [3], Thot, Isis et quelques autres étaient compétents en fait de météorologie. Parmi tous ces « démons » que Dion Cassius ne nomme pas, et qui ont contribué au miracle, nul n'était plus qualifié que le dieu de l'atmosphère en personne.

Quant à l'épithète Ἀέριος, qui convient si mal à l'Hermès Mercure classique, elle définit exactement le caractère essentiel de Shou considéré comme dieu des éléments primitifs : c'est, sous la forme d'un adjectif, la traduction même de son nom. Et cette traduction insolite a été préférée non sans cause à l'*interpretatio Graeca* des érudits : ni le nom d'Héraclès (= Khonsou-Shou) [4], ni le nom d'Arès (= Onouris-Shou) [5], qui conviennent

1. ἄλλους τέ τινας δαίμονας καὶ τὸν Ἑρμῆν τὸν Ἀέριον...

2. Voir *supra*, l'avant-dernière note.

3. *Sebek* ou *Sebgou* ; cf. *supra* p. 49, n. 4.

4. C'est essentiellement sous la forme de *Khonsou-Shou* que Shou a pu être *interprété* comme un *Héraclès* ; car il y avait eu, en Thébaïde, *amalgame* du grand dieu local Khonsou avec le dieu Shou, dès le Moyen Empire et Khonsou d'autre part passait aux yeux des Grecs pour un Héraclès ; sans doute en qualité de fils du dieu suprême Amon-Râ, dans la triade thébaine, comme Héraclès est fils de Zeus, cf. peut-être Plutarque, *de Iside*, 41 ; en tout cas, l'*Etymologicum magnum*, passage cité dans Hopfner, *Fontes...*, p. 745, τὸν Ἡρακλῆν φασι κατὰ τὴν Αἰγυπτίων διάλεκτον Χῶνα (Khonsou) λέγεσθαι. Dans le texte de Diodore I, 17, p. 27, F. Vogel, I, Héraclès est laissé par Osiris en Égypte pendant la régence d'Isis et l'expédition des dieux ; mais ici le mot στρατηγός, qui qualifie Héraclès = *gouverneur* (et non pas *Feldherr*, comme l'écrit Kees, *s. v. Sos* dans *Realenc.* III, col. 1143). Héraclès ayant relevé Atlas, le porte-ciel, ce fut peut-être une raison de plus (et du reste accessoire) d'*interpréter* Shou comme un Héraclès.

5. C'est sous la forme d'*Onouris-Shou* que Shou a pu être interprété comme un *Arès* ; car il y avait eu en Haute-Égypte, dès le Nouvel Empire, *amalgame* de Shou avec le grand dieu guerrier de Nubie, Onouris, pour les Grecs, un Arès : P. Leyde, éd. Leemans, I, 1844, p. 124 (pap. U, l. 14-16), τὸν προσαγορευόμενον Αγυπτιστει (*sic*) Ὀνούρει, Ἑλληνιστεί δὲ Ἄρη ; et Jean d'Antioche, *Hist Chron.* 21, dans *Fragm. hist. Graec.*, IV, p. 539, dans la liste des premiers dieux-rois de l'Égypte, μετ' αὐτὸν (Ἥλιον = Atoum) Σῶς, ἤτοι Ἄρης, μεθ' ὃν Κὴβ τοῦ Ἡλίου ἤτοι Κρόνος κ. τ. λ. Shou prend les attributs guerriers d'Onouris, mais le nom de Shou prévaut ; inversement Onouris devient lui-même *un dieu du Vide* (A. Rusch, *s. v. Onuris*, dans *Realenc.* XVIII) : le miracle militaire de la Pluie ne messiérait pas à Onouris-Shou, *Arès* et *Aérios* tout ensemble.

à d'autres aspects du dieu Shou, n'eussent marqué le rapport très étroit qu'il y avait lieu de souligner ici entre une divinité *atmosphérique* et un miracle qui s'est produit, grâce à elle, dans l'atmosphère [1].

Mais on ne saurait séparer l'épithète du nom divin qu'elle qualifie : une explication du mot Ἀέριος par l'égyptien *šw*, si certaine soit-elle, n'est vraiment complète que si elle rend compte en même temps de l'expression Ἑρμῆς Ἀέριος tout entière ; en d'autres termes si Shou — *le Vide* — avait lui-même un rapport incontestable avec Thot (Hermès). De fait, l'intimité de Thot et de Shou allait jusqu'à l'*amalgame* : il existait alors en Égypte une divinité Thot Shou [2], comme qui dirait *Hermès-Ἀήρ, et c'est elle qu'on appela selon toute vraisemblance Hermès-Ἀέριος.

Pour des raisons qui tiennent sans doute à l'usage même du grec [3], l'*hypostase* Shou est devenue, au moins en apparence, une simple *qualité* de Thot. En réalité, Hermès Atmosphérique était un Hermès-Atmosphère ! C'est vraisemblablement la spéculation théologique des prêtres thébains qui créa cet « amalgame ». Le grand dieu lunaire de Thèbes, Khonsou, le Voyageur [4], servit sans doute de *moyen terme*, ayant été assimilé d'une part à Thot [5], et d'autre part à Shou [6], « amalgamé » lui-même avec

1. Mais si la traduction *Aérios* souligne heureusement le rôle de Shou dans cette circonstance, elle rend aussi *l'aspect essentiel* de cette divinité.

2. Sur l'amalgame de Thot et de Shou, on trouvera des références utiles dans Röder, *s. v. Thot*, dans le *Lexikon* de Roscher, V, col. 846, et surtout A. Rusch, *s. v. Thot* dans *Realenc.* VI (2e série), col. 380-382. Sur l'extension du culte, voir A. Rusch, *ibid.* et *s. v. Onuris*, dans *Realenc.* XVIII, col. 533.

3. Pour exprimer l'idée d'amalgame, le grec devait répugner un peu à la juxtaposition pure et simple des deux noms divins, si commode en français. Cf. toutefois Ἑρμεῖ Ἡρακλεῖ (= *Thot-Khonsou* — plutôt que *Thot-Shou*) sur une inscription du Musée de Ghizeh, provenant d'Erment au sud de Thèbes, et datée de 80-69 avant J.-C., J. G. Milne, dans *Journal of Hellenic studies*, XXI, 1901, p. 281-283. Encore s'agit-il ici de divinités véritables — toutes deux personnelles et anthropomorphes pour un Grec : tout autre serait le cas d'*Ἑρμῆς-Ἀήρ.

Un *hermeracles* (Cicéron, *Att.* 1, 10, 3) est sans doute un buste double d'Hermès *et* d'Héraclès (cf. une *hermathena*, *ibid.* 1, 4. 3), ou peut-être un *hermès* d'Héraclès.

Les origines égyptiennes d'Hermès Aérios montrent que cette expression ne répond pas au type *Flora Cerealis*, *Janus Junonius*, où Flora ou Janus sont subordonnés à Cérès ou à Junon. Ἑρμῆς Ἀέριος ne répond pas non plus à *Saturnus Balcaranensis* (où l'adjectif exprime seul le nom de la divinité barbare qui s'y trouve transcrit) : Ἑρμῆς lui-même est déjà la traduction du nom d'un dieu étranger *autre que* Shou. En réalité Hermès Ἀέριος répond à Hermès Ἐπιμήλιος, Ὁδιος, Ἀγωραῖος, Ἀγώνιος, Νόμιος et tout particulièrement Χθόνιος.

4. Sethe, *s. v. Chon* (Χών) 2, dans *Realenc.* III.

5. Röder, *s. v. Thot* dans le *Lexikon* de Roscher, V, col. 846 ; A. Rusch, *s. v. Thot* dans *Realenc.* VI, col. 378 et 382 — rapprochement de Khonsou et de Thot à partir du Nouvel Empire ; grand succès de l'*amalgame* sous les Ptolémées, et, naturellement, sous les Empereurs.

6. Röder, *ibid.* ; Rusch, *ibid.*, col. 381.

Onouris [1]. Parmi les grands dieux qu'adorait l'Égypte, Thot-Khonsou-Shou était depuis des siècles un des plus populaires : ordonnateur du monde et seigneur de toute magie (Thot), mesureur du temps (Khonsou) ; dieu du Vide (Shou), en tant que divinité des éléments primitifs. Les condition de cet amalgame existaient en Thébaïde et en Nubie sous le Nouvel Empire (1600-1100 avant J.-C.), plus de mille ans avant la Pluie miraculeuse ; en tout cas, le succès de Thot-Shou fut éclatant à l'époque grecque et à l'époque romaine [2]. Mais son nom grec n'apparaît, semble-t-il, que dans notre texte sur la Pluie miraculeuse.

Mesurer exactement la diffusion de ce culte dans les milieux helléniques exigerait donc une enquête longue et difficile [3] ; mon impression serait que le dieu n'a guère quitté les bords du Nil [4], et qu'en Égypte même, il a toujours recruté la quasi-totalité de ses dévots parmi les indigènes. Quelques textes transcrivent son nom *šw* sous la forme Σῶς [5] ; parfois Shou doit se cacher sous les noms d'Héraclès (Khonsou-Shou) et d'Arès (Onouris-Shou). L'expression Ἑρμῆς Ἀέριος, elle, est fort rare : je n'en connais pas d'autre exemple. Au hasard d'un sondage, je relève toutefois, dans un papyrus magique du IIIe siècle après J.-C., la formule ἀνοκι Σῶς ερμαιχω [6] : ce dernier mot, actuellement inintelligible, n'est-il pas une déformation de l'adjectif, Ἑρμαϊκός [7] ? « Je suis Σῶς, l'Hermaïque », dirait le dieu Shou, en mêlant le grec à la transcription de son nom égyptien. S'il existe vraiment un *Sôs Hermaïque*, son nom ne serait que celui d'Ἑρμῆς Ἀέριος, inversé :

Σῶς, *id est* Ἀὴρ Ἑρμαϊκός = Ἑρμῆς Ἀέριος (?) [8].

---

1. Röder, *s. v. Schow* dans le *Lexikon* de Roscher IV, col. 574-575 ; Kees, *s. v. Sos*, dans *Realenc.* III (2e série), col. 343 ; Rusch, *s. v. Onuris*, dans *Realenc.* XVIII, col. 532-533.

2. Rusch, *s. v. Thot* dans *Realenc.*, col. 381 et Röder, *s. v. Thot*, dans le *Lexikon*, col. 846 : une forme tout particulièrement célèbre de Thot-Shou (Onouris) est le Thot de Pnoubs, Ἑρμῆς Παοτνοῦφις, *Deus magnus Mercurius*, de Pselkis-Dakkeh : *OGIS*, 131 ; 202-208 ; cf. *CIG* 5073 *sqq.* (5095, sous Hadrien ; 5097, sous Sévère-Alexandre).

3. Notamment dans les papyrus magiques, les *tabellae defixionis*.

4. Röder, *s. v. Thot* dans *Lexikon*, V, col. 863.

5. Transcriptions : Σῶς, Σῶσις, Σῶσος, Σωσῆς, Σω.

6. K. Preisendanz, *Papyri Graecae magicae*, Leipzig-Berlin, II, 1931, p. 16 : Pap. VII (du *British Museum* ; les col. 11-16 sont du IIIe siècle après J.-C.) col. 10, l. 345 : dans une formule magique inintelligible de sept lignes (340-347) « dire alors, en tournant l'œil gauche de côté, μουν εἴποσις ηυ Φθα νουθι κ. τ. λ...

7. Le *chi*, au lieu de *kappa*, ne doit pas surprendre : voir par exemple Ἀποχράτης (pour Ἀποκράτης) ; cf. A. Peyron, *Grammatica linguae Copticae*, Turin 1841, p. 18.

8. K. Preisendanz, *op. cit.*, p. 20 : Pap. VII, col. 16, l. 558, dans une formule de λυχνομαντεῖον ; < φανέντων καὶ > οἱ δύο θεοὶ οἱ περὶ σέ, Θαθ· καλεῖται ὁ εἷς θεὸς

On pourrait penser que cet Hermès égyptien a participé à la gloire du Trismégiste [1], et à sa vogue au second siècle ; mais Thot-Shou ne semble jouer aucun rôle, même dans l'affabulation des écrits hermétiques « philosophiques ». L'hermétisme, qui fleurissait d'ailleurs parmi les *Hellènes*, ne connaît point cet Hermès indigène. Aussi bien cette *science* est-elle complètement étrangère aux monuments rédigés en égyptien. Quoi qu'il en soit de la culture grecque d'Harnouphis, nous ne connaissons cet Égyptien qu'en qualité de hiérogrammate [2], et le dieu qu'il invoque chez les Quades pendant l'été 172 vit alors peut-être le Danube pour la première, sinon pour la dernière fois [3]. La Pluie miraculeuse put donc passer aux yeux de certains pour un miracle purement égyptien ; et c'est une inscription égyp-

---

Σω, ὁ ἕτερος Ἀφ (suivent des mots magiques) : « qu'apparaissent les deux dieux qui sont à tes côtés, That (= Thot) : l'un s'appelle So(s) = Shou ; l'autre Aph (divinité infernale) ». Ici Shou paraît l'un des parèdres de Thot ; le passage est du IIIe siècle après J.-C. Cf. Sow (avec Yaho, Sabaho, Abrasax, etc.) dans le grimoire démotique de Londres et Leyde (début du IIIe siècle après J.-C.), F. Lexa, *La magie...*, II, p. 141.

1. Peut-être certains lecteurs des écrits hermétiques pensèrent-ils en entendant parler du rôle joué par Hermès Aérios, au dieu qu'un soldat romain du temps de Gordien III appelait θεὸν μέγαν Ἑρμῆν | Τρισμέγιστο[ν], *OGIS* 716, 1-2. Mais il était fort rare qu'un hermétiste fût en même temps un *dévot* de Thot-Hermès (J. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, p. 74), et rien ne prouve que l'Hermès Trismégiste de notre soldat ait aucun rapport avec l'Hermès Trismégiste « hermétique », cf. J. Lesquier, *Armée romaine d'Égypte*, p. 281.

Pour bien des raisons, le λόγος d'Harnouphis ne saurait en tout cas sortir de ces confréries, *ägyptische Sekten*, auxquelles semble penser W. Zwikker, p. 217. Sous la forme où Dion Cassius nous l'a transmise, cette tradition doit tout à l'Égypte, et rien à l'hellénisme bigarré qui fleurissait sous le nom d'hermétisme : c'est pourquoi la magie d'Harnouphis était le *ḥk³*, et nullement la μαγευτικὴ hermétique

2. Si des prêtres égyptiens ont pu contribuer à l'élaboration des écrits hermétiques, ils étaient « assez complètement hellénisés pour ne plus déceler la marque de leur formation indigène », J. Festugière, *op. laud.*, p. 86. Noter aussi *Asclépius* 41, un passage hostile aux pratiques traditionnelles des cultes, y compris le culte égyptien.

3. Si l'article devant le nom d'un dieu marque quelque familiarité, Dion vivait dans l'accointance des dieux — ce qui ne surprend ni de l'auteur, ni de son époque. (Il est vrai qu'inversement cette nuance de familiarité est d'autant moins marquée que l'emploi de l'article est plus général). Chez Dion, les dieux étrangers eux-mêmes sont traités de prime abord en vieilles connaissances : ὁ Ζεὺς ὁ Βῆλος (78, 8, 6 ; cf. 78, 40, 4) comme ὁ Ζεῦς ὁ Καπιτώλιος (51, 22, 3) ; ὁ Ἀπόλλων ὁ Γράννος (77, 15, 6) comme ὁ Ἀπόλλων ὁ Ἄκτιος (51, 1, 2), etc. La règle chez Dion, c'est en somme l'emploi de l'article : les exceptions s'expliquent par des raisons stylistiques bien plutôt que religieuses : alléger une énumération (par exemple, 37, 19, 1) ; souvent le nom du dieu sans article dépend d'un substantif lui-même sans article (cf. J. Humbert, *Syntaxe grecque*, 1945, p. 53, mais c'est bien plutôt ici *une attraction du non-usage* de l'article) par exemple 39, 20, 1 ; 54, 35, 2 ; comparer en ce qui concerne la déesse *Eleuthéria* 38, 17, 6 ; 43, 44, 1 ; 58, 12, 4 (sans article) à 39, 11, 1 ; 39, 20, 3 (avec article). Il n'y a donc pas lieu d'être surpris de l'usage de l'article dans l'expression ὁ Ἑρμῆς ὁ Ἀέριος.

tienne qui va justifier le rôle décisif joué par l'Ἀέριος sur le champ de bataille de Moravie.

On peut en effet montrer que le dieu du Vide s'occupait non seulement de l'atmosphère en général et par suite de la météorologie du sec et de l'humide, mais justement aussi de la pluie et de la tempête. Le rapport entre Shou et l'*ondée*, ou l'*orage*, est mieux qu'une déduction logique et vraisemblable : c'est un fait attesté par un texte antérieur de plusieurs siècles au hiérogrammate Harnouphis (et nous avons le droit de remonter jusqu'à l'époque perse pour expliquer le miracle de la Pluie, étant donné que l'existence de Thot-Shou, Hermès Ἀέριος, remonte justement à cette époque au moins).

M. Alliot a bien voulu approuver le rapprochement, que je lui soumettais, de la Pluie miraculeuse et de ce texte retrouvé au temple de Hibeh, dans la Grande Oasis ; et me fournir une traduction partielle, bien plus exacte et partant bien plus démonstrative que celle de H. Brugsch. Il s'agit de quelques « versets » d'un hymne à la gloire d'Amon en tant que Shou (ou d'Amon — *âme-de-Shou*) par Darius II Ochos (424-406 avant J.-C.) [1].

Col. 34 Tu es [Amon] — *dit le roi de Perse* — [et] tu es Shou : tu es plus haut que tous les dieux ! | *etc...*

Col. 36 (Tu es) Celui qui vit dans | la nuée au-dessus de Shou, (et) qui fait s'ouvrir (*a*) le cercle du ciel (*b*) [2],
(quand) il pénètre en tous arbres qui poussent, en vivifiant (leurs) racines (?) (*c*).
(Tu es) Celui qui se manifeste (*d*), et dont la force est plus grande que celle du « Lion puissant » (*e*) [3],

a) lire sans doute : *wp*.
b) *scilicet* : pour que tombe la pluie.
c) « Je propose ici une émendation et traduis littéralement : fondement, d'où culée, souche d'un arbre ».
d) = Ἐπιφανής.
e) Précisément Shou est représenté par un lion couché depuis la plus haute époque.

1. Cet hymne a été publié par H. Brugsch, *Reise nach der Grossen Oase el-Khargeh*, Leipzig, 1878, pl. XV et XVI, traduction p. 48-52 ; cf. Erman dans le *Lexikon* de Roscher, IV, col. 571-572. L'hymne passe pour être des premières années de Darius II.

2. Brugsch ne rend pas le mot le plus intéressant : « er lässt kreisen den Himmel. »

3. Même remarque : « er öffnet das Sehen, offenbart seine Macht in allem Gethiere von mächtiger Kraft ».

Col. 37 quand il met en fureur | le ciel, et la mer en tempête[1] : (mais) ils (*f*) se calment, quand Il (*g*) se calme.
(Tu es) Celui qui crée toute âme, (quand) il fait couler ses eaux divines (*h*), comme il le veut.
Col. 38 (Tu es) le Puissant qui fait fructifier (*i*) le champ | quand il le désire : il n'y a pas d'autre (dieu) au-dessus de Lui...

f) Le ciel et la mer.
g) Amon-*âme-de-Shou*.
h) C'est à la fois la pluie du ciel et le Nil qui prend sa source dans l'Océan céleste (Noun).
i) Littéralement : qui engraisse le champ. (Notes de M. Alliot).

On le voit, la colonne 36 rapporte expressément la *pluie* au dieu Shou, et la colonne 37 lui rapporte d'abord la *tempête*, ensuite de nouveau la *pluie*, et bien entendu la *crue du Nil*. Ondée vivifiante, orage dévastateur, ce sont bien les deux aspects de ce qu'on appelle par convention la Pluie miraculeuse. L'Αέριος fit sentir ce jour-là aux Romains et aux Quades la puissance bénéfique et redoutable de Shou. Le texte est d'autant plus remarquable que les orages de pluie et la pluie même n'existent presque pas en Égypte, et y sont indésirables [2] : il permet de lever la dernière difficulté qu'il pouvait y avoir à expliquer un soudain orage d'été sous le climat continental de l'Europe centrale, par l'intervention d'un dieu de la vallée du Nil. C'est qu'Amon semble avoir été en ses obscures origines d'avant le Moyen Empire une divinité bédouine du désert arabique ; Shou fut aussi un dieu des marches de l'Est aux orages soudains, violents, destructeurs ; et les tempêtes sont fréquentes sur la côte de la mer Rouge. Nomade à l'origine, notre dieu, bien qu'établi depuis si longtemps dans la vallée du Nil, s'est souvenu chez les Quades qu'il présidait aux tempêtes chez les Bédouins.

L'hymne de Darius à Hibeh renferme une tradition du désert, où il pleut par grandes averses : ὄμβροι, eussent dit les Grecs. C'est justement le mot dont se sert Dion Cassius pour désigner la pluie [3]. La colonne Aurélienne (scène XVI), comme Homère déjà, associe l'orage au débordement dévastateur des torrents [4], Διὸς ὄμβρος [5].

1. La fin du règne *terrestre* de Shou fut aussi marquée par une tempête !
2. Cf. *supra* p. 34-35. On sait que la vallée du Nil ne comptait que sur la crue du fleuve pour fertiliser ses champs ; mais les habitants de la Grande Oasis, alors comme aujourd'hui, devaient attendre la pluie comme une bénédiction du ciel.
3. τόν ὄμβρον ἐπισπάσασθαι, Dion Cassius LXXI, 8, 4.
4. *Iliade* XI, 492-495.
5. *Ibid.*, 493. Cf. A. B. Cook, *Zeus, a study in ancient religion, II the god of the dark sky*, Cambridge, 1925.

Quant au long récit que Dion nous a laissé du miracle [1], on y chercherait sans doute en vain un seul trait d'origine égyptienne [2] : la verbosité narrative, l'allure analytique, le tour de l'imagination, la qualité des détails, la couleur et le ton de l'ensemble — pour ne rien dire de l'habileté un peu grosse qui ménage et gradue l'effet ; fond et forme ; ce que l'historien tenait d'une tradition sans doute déjà fixée, et ce qu'il put y ajouter, au moins dans l'expression, tout semble purement *hellénique* : un bel exemple de l'activité fabulatrice des Grecs (et des Romains !) à la fin du second siècle après J.-C.

Dans ce récit toutefois, une phrase se détache avec la précision et la sécheresse d'une fiche [3], et se laisserait « énucléer » sans que rien manquât ni à la suite des idées, ni au mouvement de la narration : c'est le court passage relatif au mage Harnouphis et à son Hermès 'Αέριος ; quelques lignes que Dion n'a pas dédaigné d'insérer, moins incidemment peut-être qu'il n'y paraît de prime abord [4]. On ne déniera pas à cette notice une haute valeur : c'est tout ce qui nous reste de la « version égyptienne » du miracle. Mais ce peu suffit : par sa cohérence, sa précision, le λόγος rapporté par Dion Cassius atteste son authenticité et son ancienneté. Il a été admis au *praetorium* au moment de la Pluie, officiellement reconnu par Marc-Aurèle ; il doit remonter à Harnouphis lui-même.

* * *

Resterait à montrer enfin comment Hermès-'Αέριος et Harnouphis ont été dépossédés de leur miracle ; en d'autres termes, comment le λόγος égyptien de la Pluie est assez vite tombé dans l'oubli ; en même temps on assisterait à la naissance d'une sorte de mythe impérial. Comment et pourquoi ? voici, très brièvement, ce qu'il paraît raisonnable de supposer, après avoir distingué [5] les différents aspects du miracle — pluie bienfai-

---

1. Dion Cassius LXXI, 8, 2 et 3 ; 10, 1-4 *a*, jusqu'à ἔχοντας.

2. L'orage et l'éclair ne jouent d'ailleurs qu'un rôle très restreint dans la religion égyptienne, sans doute à cause de leur rareté dans la vallée du Nil : on ne sait pas si le « sceptre » de Mîn, autre dieu du désert, est bien un foudre.

3. Dion Cassius LXXI, 8, 4.

4. L'auteur, qui la juge digne d'être relevée, donne cette tradition comme une sorte d'explication, et même de confirmation (καὶ γάρ τοι) des mots οὐκ ἀθεεί.

5. Le nom de *Pluie miraculeuse* est traditionnel ; en fait, il faut distinguer *plusieurs thèmes* dans nos documents les plus anciens :

1° *La pluie bienfaisante* apaise la *sitis Germanica*, Tertullien, *Apol.* V, 6 (en 197) et *Ad Scapulam* IV (vers 211) ; Dion (vers 220), la première partie du récit LXXI, 8 et 10, 1 et 2, jusqu'à ἀνερρόφουν ; sur la scène XVI de la Colonne

sante ou dévastatrice, foudre — qui apparaissent dans nos plus anciens textes et dans les monuments sculptés ou numismatiques.

173-174. Au lendemain de la Pluie, la « version égyptienne » n'était pas, bien entendu, la seule qui eût cours ; on ne supposera pas qu'Ἑρμῆς Ἀέριος ait jamais été pour des Romains possesseur exclusif de ce miraculeux phénomène : Jupiter, nous dit Tertullien [1], reçut les actions de grâces du peuple à l'occasion de cette *sitis Germanica*. N'allons pas supposer qu'une version « vulgaire » s'oppose ici à une version « officielle » ; encore moins que cette version officielle n'attribuait la Pluie à aucun dieu particulier. Un médaillon de 173 représente justement Jupiter sur son quadrige, foudroyant un Barbare qui tombe à terre [2] ; on reconnaît en général sur ce type une allusion à la défaite des Quades et au miraculeux salut des Romains — et non pas à un autre miracle de quelques semaines antérieur et représenté lui aussi sur la Colonne (scène XI) [3] : (*Marcus*) *fulmen de caelo precibus suis contra hostium machinamentum extorsit* [4]. L'interprétation traditionnelle peut certainement se défendre et se maintenir, même contre les doutes récemment formulés par A. G. Roos [5].

Mais la souveraine providence agit ordinairement par personne interposée, et l'exécution immédiate du miracle pouvait fort bien être rapportée à un dieu subalterne, sans que le gouvernement suprême de Jupiter en souffrît quelque restriction. En même temps qu'il célèbre Jupiter par la frappe d'un médaillon, Marc-Aurèle, toujours juste, rendait grâces à Thot-Hermès par

---

Aurélienne, une simple allusion, fig. 20, cf. Petersen, p. 59 : les Romains ont déjà étanché leur soif.

2° *L'eau dévastatrice*, les torrents : c'est proprement le sujet de la scène XVI du relief, où la foudre n'est pas représentée, peut-être à cause de l'Éclair miraculeux qui figure scène XI, cf. 16-17, Reinach ; cf. Petersen, *ibid.* « Regen und nur Regen ».

3° *La foudre* : en 173, médaillon de Jupiter au quadrige foudroyant un Barbare (mais l'allusion à la Pluie est contestée par A. G. Roos) ; Dion Cassius, la seconde partie du récit, LXXI, 10, 2, depuis κἂν ἔπαθον jusqu'à la fin. Par une transition spécieuse, l'auteur nous explique que, si la foudre n'intervenait pas contre l'ennemi (alors qu'elle les épargne), les Romains eussent été massacrés pendant qu'ils buvaient et se trouvaient momentanément empêchés de combattre. Les Barbares, qui n'ont pas souffert de la soif, finissent eux-mêmes par avoir besoin de l'eau, pour *éteindre le feu* céleste qui les dévore.

1. *Ad Scapulam* IV : le fait, quarante ans après la Pluie, était encore de notoriété publique à Carthage.
2. F. Gnecchi, *I medaglioni romani*, II, p. 28, Marc-Aurèle 11, pl. 60, 1.
3. Cf. 16-17, Reinach.
4. Capitolin, *Vita Marci* XXIV, 4, p. 68-69, Hohl I.
5. Roos, p. 28.

d'abondantes émissions monétaires (173-174), et construisait en son honneur une *aedicula* (173).

L'origine exotique du dieu faisait pourtant déjà difficulté ; les attributs qu'il reçoit sur les monnaies, la statue cultuelle de l'*aedicula* nous présentent un Hermès-Mercure gréco-romain. Par une singulière discrétion, l'origine égyptienne de Thot n'était plus suggérée que par l'architecture *étrange* du petit temple de 173 — qui n'apparaît lui-même que sur les sesterces (et non pas sur les *dupondii* et les deniers frappés en l'honneur de notre dieu) [1]. Espérait-on alors en haut lieu l'assimilation progressive de cette divinité venue de si loin ? Mais c'est en vain que Thot-Shou se présentait comme un simple Thot-Hermès ; en vain qu'à son tour Thot-Hermès revêtait l'apparence banale d'Hermès-Mercure : ces « interprétations » de plus en plus larges n'augmentaient le crédit du dieu égyptien qu'aux dépens de sa personnalité même. Hermès Aérios ne pouvait garder son miracle qu'en perdant son *origo*. Les hésitations mêmes dont paraissent témoigner les médailles montreraient que la propagande monétaire a cherché à helléniser et même à romaniser cette divinité exotique, sans pouvoir s'y résoudre tout à fait.

La « barbarie » de son origine n'était pas du reste le seul obstacle qu'eût à surmonter Hermès Aérios. On ne prête qu'aux riches, et Thot-Shou, qui en Égypte même semble n'avoir pas eu beaucoup d'adorateurs parmi les *Hellènes*, n'avait certainement pas hors d'Égypte un crédit suffisant pour cautionner un si gros miracle, un miracle (si on peut dire) d'intérêt national. En revanche la Pluie a dû revenir de droit au « dieu du ciel sombre », qui était aussi le souverain protecteur de l'Empire. Jupiter finit par faire oublier jusqu'au rôle subalterne qu'on pouvait prêter à Thot-Shou, si l'on voulait intégrer la version égyptienne du miracle dans une interprétation très largement gréco-romaine. Mais le voulut-on longtemps [2] ?

175-193. Quelques années plus tard, le sculpteur de la Colonne Aurélienne omettait ou ignorait Harnouphis et son dieu. Le Vieillard ailé qui, sur la scène XVI, personnifie la Pluie, est sans doute une figure d'un intérêt plus littéraire que religieux : on l'interpréterait volontiers comme une « machine » d'un cer-

1. Le champ du sesterce, plus large que celui du denier ou de l'*aureus*, convenait bien pour le sujet.

2. Des monuments figurés nous présentent Thot-Hermès cumulant des attributs d'Hermès (par exemple le caducée) avec des « attributs » de Thot - le Cynocéphale (par exemple un singe), Rusch, *s. v. Thot* dans *Realenc.* VI (2e série), col. 384.

tain merveilleux poétique et plastique ; Ovide décrit déjà ce monstre divin, dans ses *Métamorphoses* [1]. Mais le rapprochement va sans doute plus loin. Cette étrange apparition devait être puissamment suggestive ; on y reconnaissait, je pense [2], comme un frère plus pathétique de ce *Notus* auquel le dieu suprême confie l'extermination des hommes, lors du Déluge. Et n'y avait-il pas un rapport entre le déluge partiel qui venait d'emporter les Barbares, et le grand cataclysme ? Justement la scène XVI, négligeant les thèmes de la pluie bienfaisante et de la foudre, nous représente uniquement le rôle dévastateur des torrents gonflés par l'orage [3]. En dévalant le long des gorges, l'eau a emporté dans ses tourbillons les Quades, hommes et chevaux ; déjà les corps s'amoncellent ; le flot finit de s'écouler. Quelques Romains font encore — vainement — le geste de se battre : tous assistent avec stupeur et avec effroi au cataclysme divin qui les sauve. Avoir choisi ce moment est certes le parti d'un grand artiste. On a souvent relevé à fort bon droit, mais non sans quelque exagération parfois, tout ce que la figure du Vieillard de la Pluie pouvait avoir de contraire au classicisme [4] : c'est pourtant le triomphe du classicisme, en un certain sens, que ce rappel du thème *jovien* du déluge [5]. Le miracle « poétisé » est admis dans une sorte de *vulgate* mythologique.

La Victoire romaine participait ainsi, une fois de plus, des forces cosmiques ; le mythe impérial venait de s'enrichir d'un nouvel épisode qui, vivifiant le vieux mythe de la Fable, profitait en revanche de la large diffusion de la culture classique dans tout l'Empire : l'Empereur, ici encore, emprunte et rend aux dieux [6].

Vers 200-220. Dion Cassius connaît encore la version égyptienne, peut-être déjà réduite à ses éléments essentiels [7]. Il ne juge pas ces renseignements dépourvus de valeur, mais au con-

---

1. *Métamorphoses* I, 264-269 ; le rapprochement est déjà dans Petersen, p. 59.

2. Cf., en dernier lieu, P. G. Hamberg, *Studies in Roman imperial art, with special reference to the state reliefs of the second century*, Copenhague, 1945, p. 153 : « it is not my intention to maintain that the Rain demon is identical with *Notos* » ; je serais volontiers plus affirmatif, en un certain sens.

3. Petersen, p. 59.

4. P. G. Hamberg, *op. cit.*, p. 153 : « a supremely unclassical creation » — mais peut-être Ovide (ou sa *source*) décrivait-il déjà un *tableau*.

5. Cf. l'allusion vraisemblable à la Gigantomachie, sur le médaillon 173, cité *supra*, p. 57, n. 2.

6. Cf. *Mélanges* de l'École française de Rome, 1948 (à paraître).

7. Savoir : le nom du dieu ; le nom et l'origine du *mage*, ses relations avec l'empereur, ses « arts magiques ».

traire dignes d'être relevés ; il ne fait aucune réserve à leur endroit, le λόγος qu'il cite lui paraîtrait même une sorte de confirmation du caractère miraculeux de la Pluie [1].

Toutefois, nous l'avons vu, le récit proprement dit dans lequel s'insère cette courte notice, et qui est fort long, ne doit rien à la *source* égyptienne : l'auteur rapporte, semble-t-il, une opinion commune et, pour ainsi dire, moyenne. S'il ne nomme à propos du miracle aucune autre divinité qu'Hermès Aérios (et celle-ci même « entre parenthèses »), on ne sera pas surpris de la complaisance un peu prolixe avec laquelle Dion raconte les merveilleux effets de la foudre : on se demandera seulement si ce n'est pas encore ici le développement d'un thème *jovien*.

235-268. On ne tarda pas à voir dans la miraculeuse défaite des Quades un exaucement des prières de l'Empereur en personne ; ce thème nouveau apparaît pour la première fois dans nos textes chez le Sibylliste [2] ; mais il peut être un peu plus ancien, sans qu'on doive remonter sans doute au delà de Dion qui paraît l'ignorer. Le mythe atteint alors sa forme parfaite et s'y tiendra jusqu'à la fin du paganisme : le miracle impérial a fini par « capter » l'empereur lui-même ; le « souverain des hommes » devait, pour le plus grand bien de l'Empire, élever ses mains vers le « souverain des immortels » : κείρανος ἀνθρώπων κειράνῳ ἀθανάτων [3].

Nous voici bien loin de Thot-Shou. Satisfaisant mal le patriotisme romain ; trop faible pour soutenir le miracle, même avec le secours de Jupiter ; trop barbare pour être aisément assimilable, Hermès Aérios n'eut qu'un succès assez bref ; et si la carrière officielle d'Harnouphis fut brillante, la renommée posthume du *mage* ne fut pas de longue durée. Certains ont fait de ce hiérogrammate un charlatan ou un sorcier [4], et de son dieu, méconnu faute d'avoir été *reconnu*, la création récente d'on ne

1. Ni le mot λόγος, ni le mot δαίμων (ni même sans doute le mot μάγος) ne sont péjoratifs.

2. *Carmina Sibyllina* XII, 194-200 (entre 235 et 268) ; cf. *Vita Marci* XXIV, 4 (où il ne s'agit peut-être pas de la Pluie) et Thémistius, *Oratio* XV, 191 *b*, πρὸς τὸν Οὐρανόν [et même Claudien, *In VI. cos. Honorii*, 340-350] — il est curieux que Marc-Aurèle, *Pensées* V, 7, cite comme exemple de *prière parfaite*, « naïve, franche », la prière des Athéniens pour la pluie : « arrose, arrose, cher Zeus, les champs des Athéniens. » La Pluie miraculeuse n'était pas sans rapport avec la pluie qui fertilisait les champs, ce que prouve l'association d'idées entre la *sitis* (*Germanica*) et les *siccitates* agricoles, chez Tertullien, *Ad Scapulam* IV.

3. Hadrien, en parlant de Trajan et de Zeus (Casios), dans *Anth. Pal.* VI, 332, 2.

4. *Sic* A. Puech, dans Marc-Aurèle, *Pensées*, éd. Trannoy, p. XVI.

sait quel syncrétisme *égyptisant* [1] ; quant à la version égyptienne du miracle, si vite tombée dans l'oubli, ce serait un simple racontar [2], rapporté avec trop de crédulité par Dion Cassius. Ne pas réussir donne souvent mauvais renom !

Ces trois opinions sont à mon sens injustes et fausses.

Premièrement, le *mage* Harnouphis, de la suite de Marc-Aurèle, était en réalité un authentique hiérogrammate; son existence vient d'être confirmée, son origine et son sacerdoce démontrés par une inscription aquiléenne ; sa magie n'était donc autre que la millénaire *prière opératoire* des prêtres d'Égypte — le *ḥkꜣ*. Sa carrière officielle paraît se dérouler avec une belle unité entre le moment où il a dû arriver à Rome (vraisemblablement en 167, à la demande de l'empereur et pour conjurer la peste) et l'année 173, au cours de laquelle l'achèvement ou la consécration d'un « kiosque » égyptien — *mꜣrw* — en l'honneur de Thot-Hermès manifeste sans doute une dernière fois son influence sur l'esprit de Marc-Aurèle. La présence d'Harnouphis est attestée à Aquilée, où ce conseiller cultuel a dû passer ou séjourner avec le Grand Quartier Général, peut-être au cours du terrible hiver 168-169. Au delà du Danube, le prêtre, fidèle à son Roi, provoque la Pluie en faveur des Romains (été 172). Ces rapprochements donnent au personnage une réelle « consistance » historique et posent à nouveau le problème si difficile de la religion de Marc-Aurèle.

Deuxièmement, le dieu Hermès Aérios, qui ne peut être un dieu grec ou romain, n'est autre chose que l'*amalgame* divin de deux divinités égyptiennes, Thot et Shou ; son origine thébaine est très vraisemblable ; Thot-Shou tenait la plus grande place dans la piété des Égyptiens à l'époque des Lagides comme à celle des Empereurs. Le rôle que l'*Aérios* joue dans le miracle s'explique par la compétence météorologique de Shou, attestée elle-même par un texte hiéroglyphique du v^e^ siècle avant J.-C. Et si ce dieu barbare n'a jamais pu s'helléniser et n'a pas *réussi*, même après la Pluie, il n'en est que plus intéressant : bel exemple de l'échec d'une religion orientale dans l'Empire romain ! et d'une religion qui fut RELIG*io* AVG*usti* !

Troisièmement, tout est parfaitement cohérent dans cette version égyptienne du miracle ; elle a tous les traits de l'authenticité ; ne remonterait-elle pas à notre Harnouphis ? on le croira volontiers en observant qu'adoptée peut-être par le *praetorium*

1. En ce sens, semble-t-il, Zwikker, p. 217.
2. En ce sens, Roos, p. 23.

dont elle pouvait servir la politique, elle a été officiellement admise par Marc-Aurèle. L'empereur a même affirmé en des termes exceptionnels sa *religio* à l'égard de Thot-Hermès, le dieu de la Pluie. Et ce Thot-Hermès est justement, si on veut bien nous suivre, l'Ἑρμῆς Ἀέριος qui, par Harnouphis, s'est imposé à l'empereur. La religion égyptienne la plus authentique, et peut-être la moins hellénisée, donne ainsi la clef du dernier des miracles accomplis par les dieux confondus de la Science et du Vide — la Pluie inopinément tombée du ciel morave par une accablante journée de l'été 172, et qui sauva un corps de l'armée romaine, sinon même un futur empereur. Chance et malchance pour nos deux divinités égyptiennes, le miracle, d'intérêt national, immédiatement célèbre, fut aussitôt revendiqué par les païens pour Jupiter et par les Chrétiens pour le Dieu tout-puissant ; il finit par orner d'une légende nouvelle le mythe impérial. Thot-Shou n'était pas intervenu en vain !

Lyon — Tournaÿ-en-Vivarais. J. Guey.

SUR LE SENS DU MOT ΑΗΡ CHEZ HOMÈRE

L'histoire du mot ἀήρ pose au philologue de multiples problèmes qui n'ont jamais, que je sache, été l'objet d'une étude d'ensemble. Du point de vue de la phonétique, on peut se demander pourquoi Homère emploie toujours ἀήρ au nominatif alors qu'il change régulièrement l'ᾱ initial en η aux autres cas. Expliquer cette anomalie par le souci d'éviter au nominatif la succession de deux η, c'est négliger le fait que l'ionien semble n'avoir pas hésité à se servir de ἠήρ : sans doute le témoignage d'Hérodote ne nous apprend rien, car cet auteur n'emploie jamais ce mot au nominatif [1], mais les exemples de ἠήρ sont fréquents chez Hippocrate, en particulier dans l'ouvrage *de aere, aqua et locis*. Il semble donc préférable de voir un atticisme dans la forme homérique reprise par Hésiode (*Trav.* 549) : mais il faut avouer que cette dernière explication n'est pas, elle non plus, entièrement satisfaisante.

Si l'on considère le genre du mot ἀήρ, un autre problème se pose, dont la solution apparaît comme beaucoup plus sûre. Ἀήρ est toujours de genre animé, mais tantôt du féminin, tantôt du masculin. Le seul genre qu'Homère connaisse, est le féminin, même dans l'expression d'apparence masculine ἠέρα πουλύν (Ε 776, Θ 50) : il s'agit ici de l'emploi d'un thème en υ en fonction de féminin [2], emploi qui s'explique par le fait que, dans les deux vers cités, le mètre ne permettait pas de dire ἠέρα πολλήν. Chez Hésiode se rencontrent les deux genres : ἀήρ est du féminin dans la *Théogonie*, vers 9 et 697 ; il est du masculin dans les *Travaux et les Jours*, vers 549 (ἀὴρ.... ὅς...). C'est ce dernier genre qui triomphe dans le grec classique. Pour expliquer ce passage surprenant d'un genre à un autre, deux causes peuvent être invoquées qui, d'ailleurs, ont pu très bien agir simultanément. Il semble d'abord que dans l'expression homérique ἠέρα πουλύν, dont nous venons de parler, le mot ἠέρα a dû

1. Voir J. E. Powell, *Lexicon to Herodotus*, s. v. p. 161.
2. Voir, sur cette question, Schulze, *Quaestiones Epicae*, p. 446, et P. Chantraine, *Grammaire homérique*, p. 252 et 254.

cesser très tôt d'être considéré comme un féminin. Dès que le souvenir se fut perdu de thèmes en υ employés en fonction d'adjectifs féminins, ἠέρα ne pouvait plus être pris que pour un masculin. Et, d'autre part, ἀήρ ayant reçu dans le grec classique, en ionien et en attique, un sens voisin de celui de ἄνεμος, il se peut que l'influence de ce mot soit pour quelque chose dans le passage du genre féminin ancien au genre masculin [1].

*
* *

Nous n'avons évoqué ces questions d'orthographe et de genre que parce qu'elles permettent de signaler déjà quelques vicissitudes dans l'histoire du mot ἀήρ. Mais notre dessein est d'étudier en détail un autre problème, qui nous paraît singulièrement plus important, celui de l'évolution du sens de ἀήρ.

Le problème se pose de la façon suivante. A l'époque classique, chez Platon par exemple, ἀήρ désigne l'air que nous respirons (*Tim.* 78 a, 92 b) et qui est, avec le feu, l'eau et la terre, l'un des éléments constitutifs de la matière (*Tim.* 32 c, 53 c) [2]. C'est en somme le sens de notre mot air. Dans les poèmes homériques, au contraire, ἀήρ est souvent joint à νεφέλη [3] ou à ὀμίχλη [4] et semble avoir le sens de brouillard. Nous devons donc nous demander si tel est, dans tous les cas où Homère l'emploie, le sens du mot ἀήρ et comment s'explique le passage du sens ancien de brouillard au sens classique d'air. La solution de ce problème intéresse non seulement la sémantique, mais encore l'histoire des sciences, puisque, avec les physiologues ioniens, le mot ἀήρ est entré dans le vocabulaire scientifique.

L'étymologie nous renseigne mal sur le sens du mot ἀήρ, du moins l'étymologie traditionnelle qui rattache ce mot à ἄημι et ἄελλα [5]. Ce rapprochement avec une racine exprimant la notion de souffle n'est nullement satisfaisant du point de vue de la phonétique [6]. Et s'il convient assez bien au sens classique du mot ἀήρ, il ne s'accorde pas du tout avec le sens épique de brouillard. Car il n'apparaît jamais, chez Homère, aucun rapport, même lointain, de ἀήρ ou de ses composés avec ἄημι « je souffle ».

---

1. A. Meillet, *Bulletin de la Société de linguistique*, XXVI, 1925, p. 9.
2. Voir le chapitre qu'Albinos consacre à ces éléments dans son *Épitomé* (ch. XIII).
3. Ἠέρι καὶ νεφέλῃ κεκαλυμμέναι (θ 562; cf. λ 15).
4. P 649.
5. Voir Boisacq, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, s. v.
6. Il faudrait, en effet, dans cette hypothèse, poser un suffixe ρ : αη-ρ. Or ce suffixe n'est attesté nulle part.

Beaucoup plus tentante apparaît l'hypothèse soutenue, il y a une vingtaine d'années, par A. Meillet [1]. Ἀήρ serait un nom racine de la famille du présent ἀείρω et aurait signifié à l'origine « suspension, ce qui est en suspension ». Il est curieux de noter que c'est l'une des étymologies que Platon proposait déjà dans le *Cratyle* (410 b), ce qui prouve que tout n'est pas pure fantaisie dans ce dialogue! Mais Platon donnait au mot un sens actif (c'est ce qui soulève, αἴρει, ce qui est sur la terre [2]), parce qu'il pensait à la matière constituant l'atmosphère, alors que, selon Meillet, seul le sens passif (ce qui est en suspension) peut rendre compte des emplois homériques du mot ἀήρ. Si cette hypothèse est juste, ἀήρ est donc de la même famille que l'adjectif μετέωρος (μετα + *ἄϝορος) qui signifie « ce qui est en haut » ou « ce qui s'élève ». Il est parent aussi de l'adjectif ἀέριος dont le sens primitif semble avoir été « qui s'élève » [3]. Et ainsi s'explique, enfin, le sens du composé homérique ἠεροφώνων, épithète de κηρύκων dans l'*Iliade* (Σ 505) ; ce sens est « qui élèvent la voix » et cet adjectif est probablement à rapprocher du nom propre Ἠερίθοια (E 389).

Quoi qu'il en soit, Meillet a eu raison de souligner, après d'autres, que chez Homère ἀήρ a le sens de brouillard. Mais je crois que l'étymologie qu'il propose permet de préciser ce sens. Ἀήρ ne désigne pas une nuée ni n'importe quel brouillard : c'est le vapeur qui *s'élève* du sol et reste en *suspension* dans la partie la plus basse de l'atmosphère avant de se dissiper sous le souffle du vent. Ce sens se dégage très nettement de ces quelques vers des *Travaux et les Jours* où Hésiode décrit le brouillard de février (548-553) :

ἠώιος δ' ἐπὶ γαῖαν ἀπ' οὐρανοῦ ἀστερόεντος
ἀὴρ πυροφόρος τέτατται μακάρων ἐπὶ ἔργοις,
ὅς τε ἀρυσσάμενος ποταμῶν ἀπὸ αἰενάοντων,
ὑψοῦ ὑπὲρ γαίης ἀρθεὶς ἀνέμοιο θυέλλῃ,
ἄλλοτε μέν θ' ὗει ποτὶ ἕσπερον, ἄλλοτ' ἄῃσι
πυκνὰ Θρηικίου Βορέω νέφεα κλονέοντος.

« Une vapeur fécondante (litt. chargée de blé) s'épand ces matins-là du ciel étoilé sur la terre, couvrant les champs des

1. A. Meillet, *Bulletin de la Société de linguistique*, XXVI, 1925, p. 7-11. Voir aussi l'article de H. Frisk dans *Eranos*, XXXII, 1934 p. 51-56.

2. Ὁ δὲ ἀὴρ ἆρά γε, ὦ Ἑρμόγενες, ὅτι αἴρει τὰ ἀπὸ τῆς γῆς, ἀὴρ κέκληται.

3. Cet adjectif doit être soigneusement distingué de l'homérique ἠέριος dont l'étymologie et le sens sont différents. Ἠέριος doit être rapproché de ἠρι, ἄριστον et signifie « matinal ». C'est le seul sens qu'Homère donne à ce mot dans les quatre passages où il l'emploie : A 497, 557, Γ 7, ι 52.

heureux de ce monde. *Elle a puisé au cours éternel des fleuves*, et, *soulevée* haut au-dessus du sol par un vent de bourrasque, tantôt elle finit par retomber en pluie, à l'approche du soir, tantôt elle se met à souffler en tempête, tandis que Borée le Thrace bouscule la masse dense des nuages [1]. » Il s'agit donc bien d'une vapeur légère qui monte du sol humide dans le jour naissant, d'un brouillard fugitif qui s'élève, au matin, des cours d'eau et que le vent disperse.

C'est ce brouillard qui, chez Homère, enveloppe constamment le sombre pays des Cimmériens,

ἠέρι καὶ νεφέλῃ κεκαλυμμένοι (λ 15).

C'est lui qui, au cours de la bataille devant Troie, recouvre tous les preux dont la foule entoure le fils de Ménœtios mort :

ἠέρι γὰρ κατέχοντο (P 368, 644).

Les fils des Achéens souffrent de la brume et du combat :

ἄλγε' ἔπασχον | ἠέρι καὶ πολέμῳ (376).

Ils demandent à Zeus Père de les sauver de cette brume

σὺ ῥῦσαι ὑπ' ἠέρος υἷας Ἀχαιῶν (645),

de leur faire un ciel clair (αἴθρην) qui permette à leurs yeux d'y voir. Et Zeus, bienveillant, disperse aussitôt la brume et écarte le brouillard

αὐτίκα δ' ἠέρα μὲν σκέδασεν καὶ ἀπῶσεν ὀμίχλην (649).

Ἀήρ est aussi, bien entendu, la brume de mer qui enveloppe les navires :

ἀὴρ γὰρ περὶ νηυσὶ βαθεῖα ἦν (ι 144) ;
ἠέρι καὶ νεφέλῃ κεκαλυμμέναι (θ 562).

La brume n'est pas rare sur la mer : aussi l'épithète ἠεροειδής accompagne souvent le mot πόντος soit dans la fin de vers ἐπ' ἠεροειδέα πόντον (δ 263, γ 105, ὁ 482, ε 164, Υ 744), soit dans celle-ci qui est plus fréquente encore, ἐν ἠεροειδέι πόντῳ, « dans la brume des mers » (γ 294, ε 281, θ 568, μ 285, ν 150, 176, *Hymne à Apol.* 493) [2]. Rien d'étonnant, par conséquent, à ce que ce soit l'épithète qu'Homère applique au rocher de Scylla : c'est le roc qui se perd dans la brume, ἠεροειδὴς πέτρη (μ 223).

1. Traduction Paul Mazon.
2. Même épithète chez Hésiode, *Trav.* 620 : ἐς ἠεροειδέα πόντον.

Dans tous ces exemples il s'agit donc bien d'un brouillard naturel qui s'élève d'une rivière ou de la mer.

Mais ἀήρ peut aussi désigner un brouillard surnaturel dont les dieux s'enveloppent pour échapper aux regards des mortels, ou dont ils recouvrent le guerrier qu'ils veulent protéger. Ainsi Apollon demeure invisible quand il marche couvert d'une épaisse vapeur :

ἠέρι γὰρ πολλῇ κεκαλυμμένος ἀντεβόλησε (Π 790).

C'est également vêtus d'une vapeur qu'Héré et Sommeil s'en vont ensemble vers l'Ida, ἠέρα ἐσσαμένω (Ξ 282) [1]. Sans doute faut-il expliquer le la même façon l'épithète ἠεροφοῖτις qu'Homère applique à l'Erinys : c'est l'Erinys qui marche dans une brume, enveloppée d'un brouillard [2]. Quand un dieu, Zeus ou Héré, arrête ses chevaux ou les dételle, il répand autour d'eux un épais brouillard

περὶ δ'ἠέρα πουλὺν ἔχευε [3].

L'apparition de cette brume divine est l'un des thèmes habituels de la poésie épique. Ce n'est peut-être pas par une simple coïncidence que dans la littérature irlandaise, comme chez Homère, les dieux deviennent visibles lorsqu'ils le veulent et peuvent restreindre la faculté de les voir à une partie seulement des personnes présentes [4].

Le brouillard divin peut envelopper aussi un mortel qu'un dieu veut dérober aux coups d'un adversaire dangereux. Les exemples sont multiples dans l'*Iliade*. C'est Pâris qu'Aphrodite fait disparaître derrière un épais brouillard :

ἐκάλυψε δ'ἄρ ἠέρι πολλῇ (Γ 381).

C'est Hector qu'Apollon protège de la même façon (γ 444). Et c'est en vain qu'Achille frappe trois fois le brouillard profond derrière lequel Apollon a caché Hector :

τρὶς δ'ἠέρα τύψε βαθεῖαν (λ 446).

De même, tandis que Zeus répand un épais brouillard autour des casques brillants des Achéens pour les protéger (P 269),

---

1. Cf. E 356. Même emploi de ἀήρ chez Hésiode, *Théog.* 9, *Trav.* 125, 223, 255 (ἠέρα ἑσσάμενοι).
2. I 571, T 87. Cf. Schol. αἱ ποιναὶ γὰρ ἀπροοράτως ἔρχονται.
3. E 776, Θ 50.
4. On trouvera des exemples précis dans d'Arbois de Jubainville, *Cours de littérature celtique*, VI, p. 188-189. Sur le brouillard magique dans l'épopée irlandaise, voir *ibid.*, p. 144, et *l'Épopée celtique en Irlande*, I, p. 106-108.

Héré déploie devant les Troyens un profond brouillard destiné à retenir leur élan :

ἠέρα δ'Ἥρη... πρόσθε βαθεῖαν ἐρυκέμεν (Φ 6) [1].

Dans l'*Odyssée*, quand Ulysse se dirige vers le palais d'Alkinoos, Athéna, dans sa tendre sollicitude, le couvre d'un épais brouillard,

πολλὴν ἠέρα χεῦε φίλα φρονέουσ'Ὀδυσῆι (η 15),

car elle craint qu'il ne croise quelqu'un « qui, l'insulte à la bouche, voudrait savoir son nom ». Et le brouillard ne se dissipe que lorsque Ulysse se jette aux genoux d'Arété dans la grande salle du palais royal (η 140-143).

*
* *

Qu'il s'agisse donc d'un phénomène naturel ou de la manifestation d'une puissance divine, ἀήρ a bien, dans tous les cas que nous venons d'examiner, le sens de brouillard. Devons-nous en conclure que le passage est inexplicable du sens attesté par la langue épique à celui d'« atmosphère », de « matière constituant l'atmosphère » qui se trouve en ionien et en attique? Seul un examen attentif du texte homérique doit permettre de résoudre la question et peut-être d'expliquer le changement de sens de ἀήρ.

Sans doute les exemples sont nombreux où ἀήρ signifie brouillard opaque, et nous avons vu qu'au chant XVII de l'*Iliade* la brume qui recouvre le champ de bataille gêne considérablement les combattants perdus dans une obscurité presque totale [2]. D'ailleurs l'adjectif dérivé ἠεροειδής peut avoir le sens d'obscur : Homère l'applique à une caverne qui, pour l'observateur placé à l'entrée, dans la lumière, semble pleine de brouillard [3]. Ἠερόεις exprime la même nuance. C'est l'épithète du Tartare, Τάρταρον ἠερόεντα (Θ 13, *Hymne à Herm.* 256). C'est aussi l'adjectif qu'Homère joint souvent à ζόφος, la *région de l'ombre* qui par le nord s'étend de l'ouest où le soleil se couche, à l'est où il se lève [4]. Dans tous ces exemples il est indéniable qu'ἀήρ évoque un brouillard qui obscurcit le ciel.

---

1. Cf. Λ 752, Φ 549, 597.
2. Ρ 368, 376, 644, 645, 649.
3. μ 80, ν 103, 366.
4. λ 57, 155, ν 241, Μ 240, Ο 191, Φ 56, Ψ 51, *H. Cer.* 80, 337, 402, 446, 464, *H. Merc.* 172, 359 (cf. 234 : ἄντρον ἐς ἠερόεν). Sur le sens précis de ζόφος, voir J. Cuillandre, *La droite et la gauche dans les Poèmes homériques*, Paris, Belles-Lettres, 1943, p. 145, 195, 197.

Mais il faut se garder d'exagérer l'idée d'opacité qu'entraîne le mot ἀήρ. La brume peut être sensible tout en restant plus ou moins transparente. Et Homère lui-même se rend bien compte qu'une condensation spéciale est nécessaire pour arrêter complètement la vue, puisque, quand il veut parler d'un brouillard opaque, il joint à ἀήρ un adjectif tel que πουλύς [1], πολλή [2], βαθεῖα [3] ou ἐρεβεννή [4]. Ces expressions prouvent bien que ἀήρ seul ne signifie pas brouillard opaque. On peut donc supposer pour la vapeur en suspension tous les degrés possibles de visibilité. Homère nous y autorise en employant parfois le mot ἀήρ pour désigner une vapeur transparente au point d'être invisible. Nous avons déjà cité le passage du chant VII de l'*Odyssée* où Athéna, qui craint pour Ulysse quelque sévice de la part des Phéaciens, l'enveloppe d'une céleste nuée (ἀθέσφατος ἀήρ), qui ne se dissipe qu'au moment où Ulysse se prosterne aux genoux d'Arété, dans la grande salle du palais d'Alkinoos [5]. Or, ce brouillard divin est parfaitement invisible ! En effet, quand il se dissipe dans la grande salle et qu'Ulysse apparaît soudain aux yeux de tous les assistants, c'est dans toute la maison un étonnement général, θαύμαζον δ'ὁρόωντες. C'est donc que jusqu'alors personne n'avait rien remarqué, pas même une brume légère !

De même au chant XIII de l'*Odyssée* apparaît un emploi très curieux de ἀήρ. Ulysse vient de débarquer en Ithaque. Athéna désire lui réserver la surprise du retour dans l'île natale. Aussi fait-elle en sorte qu'Ulysse ne reconnaisse pas tout de suite le paysage familier : elle verse autour de lui un « brouillard »,

περὶ γὰρ θεὸς ἠέρα χεῦε (ν 189),

et tout n'est plus pour lui que sites étrangers ! C'est seulement lorsque Athéna disperse la « nuée » que son pays lui apparaît (ν 352). Il ne s'agit donc pas ici d'un brouillard au sens précis du terme, puisque Ulysse continue à voir sans aucune gêne, mais ce qu'il voit est un paysage qu'il ne reconnaît pas. Il est victime d'une illusion d'optique, d'un *mirage*. Toute idée d'opacité est donc ici bannie.

On objectera peut-être que nous avons affaire dans cet exemple, comme dans le précédent, à un brouillard magique. Mais d'autres passages où le surnaturel n'a aucune place, sont tout aussi pro-

1. Ε 776, Θ 50.
2. Γ 381, Λ 752, Π 790, Ρ 269, Υ 444, Φ 549, 597, η 15, 140-143.
3. Υ 446, Φ 16, ι 144.
4. Ε 864 : οἵη δ'ἐκ νεφέων ἐρεβεννὴ φαίνεται ἀήρ.
5. η 15, 140-143.

bants. Ainsi dans les vers 770-771 du chant V de l'*Iliade*,

ὅσσον δ' ἠεροειδὲς ἀνὴρ ἴδεν ὀφθαλμοῖσιν
ἥμενος ἐν σκοπιῇ, λεύσσων ἐπὶ οἶνοπα πόντον

le sens ne peut être que le suivant : « autant d'*espace* se laisse embrasser du regard par l'homme assis sur une guette, qui surveille la mer aux teintes lie de vin. » L'adjectif ἠεροειδές ne peut pas avoir ici le sens de brumeux et évoque tout au plus la légère vapeur à travers laquelle l'horizon parfois s'estompe [1].

Il arrive même que le sens de ἀήρ se restreigne à l'une des nuances exprimées primitivement par le mot. Nous avons vu que ἀήρ devait désigner à l'origine la brume légère qui monte de la terre humide et reste en suspension tout près du sol. De là on passe aisément au sens de couche inférieure de l'atmosphère, celle qui baigne la terre et apparaît presque toujours comme vaporeuse. On peut noter ce sens particulier au moins une fois chez Homère, au vers 288 du chant XIV de l'*Iliade*. Parlant d'un pin remarquablement élancé, le poète dit :

δι' ἠέρος αἰθέρ' ἵκανεν.

Par opposition à αἰθήρ qui désigne l'espace supérieur, la partie claire de l'atmosphère [2], ἀήρ désigne la partie inférieure, celle qu'assombrit souvent une brume plus ou moins opaque. Hésiode emploie ἀήρ de la même façon, sans aucune idée d'opacité, au vers 697 de la *Théogonie* :

τοὺς δ' ἄμφεπε θερμὸς ἀυτμὴ
Τιτῆνας χθονίους, φλὸξ δ' ἠέρα δῖαν ἵκανεν
ἄσπετος

« Un souffle brûlant enveloppait les Titans, fils du sol, tandis que la flamme montait, immense, vers la *nue* divine [3]. »

On s'explique dès lors le passage du sens épique de brouillard au sens ionien-attique d'atmosphère, ou plus exactement de couche inférieure de l'atmosphère [4]. Cette précision est indispensable, car à l'époque classique, Platon nous l'atteste [5], on distingue soigneusement l'air ou espace inférieur, de l'éther ou

1. Cf. υ 64 κατ' ἠερόεντα κέλευθα.
2. Voir A. Meillet, *op. cit.*, p. 10. Selon Meillet, αἰθήρ est à considérer comme fait d'après ἀήρ.
3. Trad. Paul Mazon.
4. Il est inutile de supposer une « étymologie populaire » qui attire ἀήρ comme parent de ἄημι.
5. *Phéd.* 111 a b, *Tim.* 58 d.

espace supérieur. On s'explique d'autant mieux ce changement de sens de ἀήρ que, pour désigner le brouillard, la langue grecque, et déjà la langue homérique, disposaient d'autres mots. Ὀμίχλη est dans l'*Iliade* employé comme synonyme de ἀήρ dans le sens de brouillard naturel :

αὐτίκα δ' ἠέρα μὲν σκέδασεν καὶ ἀπῶσεν ὀμίχλην (P 649).

Et pour désigner la nuée surnaturelle qu'un dieu répand pour se rendre invisible ou pour protéger un mortel, Homère se sert de νεφέλη aussi bien que de ἀήρ [1]. De même dans le sens de vapeur, ἀήρ a été concurrencé par ἀυτμή (ι 389 ; cf. Hésiode, *Théog.* 862) et surtout par ἀτμός qui apparaît chez Eschyle (*Agam.* 1311, *Eumén.* 138) et ἀτμίς chez Hérodote (IV 75[1]).

On comprend, dans ces conditions, que ἀήρ ait pu désigner l'atmosphère : d'une part il existait à côté de lui d'autres mots beaucoup moins ambigus pour exprimer les notions de brouillard et de vapeur ; d'autre part, déjà dans la langue épique, ἀήρ peut désigner la couche inférieure de l'atmosphère, l'espace souvent sombre et brumeux qui avoisine la terre. C'est exclusivement dans ce dernier sens que les premiers cosmologues grecs ont tous employé ce mot [2]. Pour eux l'air est toujours une espèce de vapeur plus ou moins condensée. C'est ainsi qu'Anaximène enseignait que les nuages se forment de l'air par « foulage » (πίλησις) et que s'ils se condensent encore davantage ils deviennent eau [3]. La forme de l'air (τὸ δὲ εἶδος τοῦ ἀέρος) était, selon lui, la suivante : là où il est le plus égal (ὁμαλώτατος), il est invisible à notre regard (ὄψει ἄδηλον), mais le froid et la chaleur, l'humidité et le mouvement le rendent visible [4]. Un écho des mêmes idées se retrouve dans le *Timée* où Platon, respectueux de l'histoire, faire dire au Pythagoricien Timée que le brouillard et l'obscurité sont de l'air condensé [5].

Il n'existait pas, avant le v[e] siècle, de terme particulier pour désigner le fluide gazeux que nous appelons l'air, car on ne le distinguait pas du vide (ἄπειρον). Cette confusion est attestée par

---

1. Nuée (νεφέλη) cachant un dieu : E 186, O 307, Ξ 350, P 551, Υ 150, *H. Merc.* 217 ; un mortel : E 345.

2. Voir J. Burnet, *Early greek Philosophy*, Londres, 1892, p. 78 (trad. Reymond, *l'Aurore de la Philosophie grecque*, Paris, Payot, 1919, p. 79) ; Paul Tannery, *Mémoires scientifiques*, VII p. 187-194.

3. Hippolyte, *Réfutation de toutes les hérésies*, I, 7 (Diels, *die Fragmente der Vorsokratiker*, 3 A 7,3).

4. Hippolyte, *ibid.* (H. Diels, *op. cit.* 3 A 7,2).

5. 58 d : ἀέρος (γένη) τὸ μὲν εὐαγέστατον ἐπίκλην αἰθὴρ καλούμενος, ὁ δὲ θολερώτατος ὁμίχλη τε καὶ σκότος.

de nombreux textes. Qu'il nous suffise de renvoyer aux passages bien connus où Aristote signale chez les premiers Pythagoriciens l'identification de l'air et du vide [1]. Ce fut Empédocle qui, le premier, découvrit que l'air est un corps distinct, différent de la vapeur et du vide [2]. A cet air qui enveloppe la terre quel autre nom pouvait-on donner que ἀήρ qui servait déjà à désigner la couche inférieure de l'atmosphère? A dire vrai, Empédocle appelait cet air αἰθήρ, sans doute pour éviter toute confusion avec ce que, jusqu'à lui, on avait l'habitude d'entendre sous le terme de ἀήρ. Mais lorsque Anaxagore reprit à son compte les théories d'Empédocle [3], c'est ἀήρ qu'il employa en parlant de l'air atmosphérique.

*
* *

Telle fut l'évolution sémantique du mot ἀήρ. Elle ne présente, on le voit, aucune solution de continuité, aucun mystère. Ἀήρ a perdu progressivement en extension ce qu'il a gagné en précision. Son sens, dans la langue classique, en particulier dans le vocabulaire philosophique, est beaucoup plus restreint que dans la langue épique. Chez Homère il désigne non seulement le brouillard matinal — ce qui semble avoir été son sens primitif — mais encore toute espèce de brouillard terrestre ou maritime. Il s'emploie aussi, concurremment avec νεφέλη, dans le sens de brouillard magique. Il ne faut d'ailleurs pas exagérer l'idée d'opacité qu'entraînent les expressions où figure ἀήρ : le mot exprime des nuances variées depuis la brume opaque jusqu'à la simple vapeur diaphane qui bleuit l'horizon. Ἀήρ désigne enfin la partie basse de l'atmosphère, celle qui environne la terre : et c'est sans doute par là que s'est effectué, probablement à l'époque d'Anaxagore de Clazomènes, dans la première moitié du v[e] siècle, le passage au sens classique d'atmosphère qui est le seul que connaisse l'attique [4]. Désormais ἀήρ appartient au vocabulaire scientifique : il ne changera plus de sens.

Pierre Louis.

---

1. *Physique*, Δ, 6, 213 a 27 ; οἱ δ'ἄνθρωποι βούλονται κενὸν εἶναι διάστημα ἐν ᾧ μηδέν ἐστι σῶμα αἰσθητόν· οἰόμενοι δὲ τὸ ὂν ἅπαν εἶναι σῶμα φασίν, ἐν ᾧ ὅλως μηδέν ἐστι, τοῦτ' εἶναι κενόν, διὸ τὸ πλῆρες ἀέρος κενὸν εἶναι. *De Part. An.* B, 10,656 b 15 : τὸ γὰρ κενὸν καλούμενον ἀέρος πλῆρές ἐστι. *De An.* B, 10, 419 b 34 : δοκεῖ γὰρ εἶναι κενὸν ὁ ἀήρ.

2. En enfermant de l'air dans des horloges à eau et en comprimant des outres, il montra que l'air est une chose : Empédocle, frg. 100 (J. Burnet, *op. cit.*, p. 251, 260); Aristote, *Physique*, Δ, 6, 213 a 22.

3. Anaxagore, bien que plus âgé qu'Empédocle, écrivit après lui et s'inspira de ses idées.

4. Après Hésiode le sens épique est très rare : on peut citer Théocrite, XVII, 118.

BULLETIN BIBLIOGRAPHIQUE

David M. Robinson, *Excavations at Olynthus*, part XII : *Domestic and public architecture*, 1946, Baltimore, The Johns Hopkins Press ; in-4°, xxx-519 p., 272 pl. (plusieurs en couleurs) : *The Johns Hopkins University studies in archaeology*, n° 36.

Les t. II et VIII des *Excavations at Olynthus* traitaient déjà de l'architecture domestique [1]. Nous avons ici, en même temps que des compléments copieux, une synthèse dont on appréciera la commodité. On peut désormais, en effet, utiliser, pour la ville aux deux collines, des plans d'ensemble, dont l'un donne par exemple, le dispositif des cinq « blocs » d'habitation étudiés (vingt-quatre maisons), un autre étant consacré à la restitution de la ville antique, telle qu'on peut la proposer, avec et d'après le nivellement. Le nombre des planches fait sentir que rien n'a été épargné, en cet ouvrage luxueux, pour présenter un complet dossier photographique. N'est-il pas quelquefois en passe de sembler surabondant ? Pour la « maison de Zoilos », p. ex. pl. 136, la planche en couleurs témoigne bien du nombre des trouvailles (toutes distinguées par des points de diverses couleurs !) ; elle atteste aussi que le carnet de fouilles fut tenu minutieusement. Mais le bénéfice, pour le lecteur, n'est pas tel, pourtant, qu'on n'eût pu épargner ce superflu. Les maisons photographiées nous sont présentées des quatre points de l'horizon, sous quatre aspects ; des prises de vue de détail, qu'en certains endroits on sera tenté de regretter, eussent peut-être plus fait parfois avancer l'étude. Les plans sont clairs. Ils l'eussent été d'avantage, si l'emploi de hachures à 45° avaient permis, p. ex., de faire noter les hauteurs actuelles des murs encore conservés. Mais il serait oiseux, sans doute, en cette *Revue*, de s'appesantir sur les questions de présentation matérielle, et de technique archéologique. Olynthos, qui valut à Démosthène tant d'éloquentes alarmes, obtient peu à peu un sort posthume que bien des cités grecques pourront lui envier. Remercier M. David M. Robinson du soin qu'il a pris pour ces ruines célèbres est un devoir, autant qu'un plaisir.

Nos lecteurs voudront surtout savoir, je pense, quels sont les résultats essentiels des fouilles, et ce qu'elles peuvent apprendre à des philologues. Le volume XII doit les satisfaire, car il est le premier à permettre des vues d'ensemble sur la ville, dont les quartiers résidentiels, proches de la rivière, mais les plus ruinés, revivent à nos vues, sur la colline Sud. Quant à la col. Nord, elle offre l'image d'un quadrillage « hippodamique », tel qu'on en voit rarement de si orthogonal. Jamais plan « en échiquier » n'aura tant senti l'initiative *non civile*, le « découpage » géométral imposé ! Là sept avenues N.-S. et treize rues E.-O. se recoupent, *manu militari*, à angle droit, tracées au cordeau, sans nulle fantaisie individualiste. Les « blocs » qu'elles délimitent assemblent partout deux habitations, chacune de 17 m² ; en principe, sobres de décor et de luxe, séparées par une ruelle égale,

1. R. Vallois, *REG.*, 48, 1935, p. 167-168 (pour le t. 2).

avec fosse d'écoulement des eaux usées ; il y a eu cinq maisons, en règle. Un jeu moderne de constructions, avec maisons « préfabriquées », n'eût pas été plus rectiligne et canonique. On pense déjà aux « cités ouvrières » des installations industrielles, tentaculaires, de l'Amérique.

Mais le livre ne nous intéresse pas seulement à l'habitat privé : au « Bloc » A VIII, avec les maisons de Zopyros, Bacchon, Euboulidès ; à la « Maison des Poids de tisserands » ; au bloc A IV, avec les demeures de Strenios (antérieurement, de Pheidippos), de Téléclès, d'Ariston, de Moiragénès. Il y est aussi question, au passage, des bâtiments publics de la colline Nord ; un arsenal (ou une étable ?), un hall hypostyle d'assemblée (p. 82)[1] ; la maison à la fontaine (p. 95), l'aqueduc dont elle recevait l'eau...

A ce propos, M. D. M. Robinson venge les Grecs du préjugé qui voulait qu'ils eussent négligé l'adduction des sources, et il rappelle l'œuvre d'Eupalinos de Mégare à Samos. Le ch. V (p. 115 sqq.) reprend l'étude d'un bloc, B VI, avec la maison de la Gorgone en vol, la « maison jaune », la maison d'Aclépios, la maison au « trésor des bronzes »[2], la maison des briques brûlées. Le chapitre VI concerne spécialement la maison de Zoïlos, le système des rues, la maison « au bassin olynthien ». Les villas du chapitre VII, l'habitat de la section O, les maisons et les échoppes de la colline Sud, et, sur cette même colline, ce qui reste des bâtiments publics, achèvent la description[3].

Rien de plus suggestif qu'un tel périple à travers des ruines si instructives, toutes présentées commodément à l'étude architecturale, et minutieusement.

M. D. M. Robinson ne s'en est pas tenu, d'ailleurs, à l'architecture, publique ou privée ; il disserte au passage (p. 254-257) sur la roue de la Fortune[4] ; il esquisse toute une histoire de la mosaïque en cailloux colorés (« pebble mosaic »), des temps minoens jusqu'à 250 (p. 323 sqq.). On lui accordera peut-être difficilement encore telle ou telle de ses conclusions, et par exemple la date élevée (v^e^ s. ?) qu'il voudrait attribuer aux grandes mosaïques de la « Villa de la Bonne fortune ». Comment oublier que l'Achille du Cortège des Néréides a la posture de l'Arès Ludovisi, et du Satyre au repos d'Herculanum, tandis que le thème utilisé évoque si bien la grande création marine de Scopas, réalisée en Anatolie, razziée à Rome par D. Ahenobarbus[5] ? Je n'ai pas changé d'avis pour ma part, depuis 1935 (*Rev. arch.*, I, p. 290) sur la nécessité d'abaisser certaines dates, et ne pas croire ainsi à une totale destruction en 348. La cité militaire de Cassandre, avec ses alignements au cordeau, est sous nos yeux, sur la colline Nord, avec sa monotonie homogène de « camp de réfugiés ». Jamais une cité grecque indépendante n'eût poussé, à loisir, avec cette régularité géométrique. Ce n'est pas diminuer l'intérêt du livre que d'élargir ou décaler quelque peu, chronologiquement, l'enseignement offert.

---

1. Rectangle de 19 m. × 9,5, avec une file axiale de 7 colonnes (bases conservées).

2. Ce trésor a été publié dans le t. X, dont peu d'exemplaires sont parvenus en France.

3. Pour l'église byzantine de Saint-Nicolas, cf. p. 318.

4. Cf. aussi maintenant, du même auteur, *Classical Philology*, 41, 1946, p. 207 sqq.

5. On notera aussi combien la mosaïque de la pl. I, si rapprochée des *pinakes* du duc de Loulé (Lisbonne), datés de la fin du IV^e^ s., est difficile à classer vers 420-410 ! R. Vallois avait accordé de croire les mosaïques d'Olynthos du IV^e^. Cela ne suffit plus à leur inventeur des fouilles !

Voici quelques remarques de détail : p. 93, n. 1, la bibliographie des fontaines publiques ne comprend pas (est-ce à dessein ?) l'édifice discuté de Ténos, *Kréné* pour Orlandos. La thèse de R. Vallois apportait sur les fontaines (*L'architecture à Délos*) des éléments nouveaux. Les remarques de D. M. Robinson sur la *pastas* des maisons olynthiennes, sur son éclairage, sont fort intéressantes. P. 130, n. 66, le relief thasien des griffons attaquant un cerf est maintenant publié, *Mon. Piot*, 40, 1944, p. 107 sqq. et pl. 10 ; les deux statuettes d'Asclépios, p. 130 sqq., pl. 115 sqq., ont fourni l'occasion d'une étude rapide sur le type du dieu ; on notera, pl. 182, 3, la statue signalée de l'Université John Hopkins. P. 179, n. 5 : il se peut que ce soit à tort (« wrongly ») que j'ai proposé de lire ἄγος au lieu d'ἄγγος dans l'inscription locative de Thasos mise en cause ; mais je n'ai pas changé d'avis sur une correction acceptée déjà par le Dictionnaire Liddell-Scott et par Hiller von Goertringen, et qu'appuie l'emploi ordinaire (Pausanias, III, 17, 9) du mot ἄγος : il s'agissait à Thasos d'un *jardin sacré*. Au lieu de citer *BCH.*, 61, 1937, p. 390-393, pour l'opinion contraire, on se référera désormais à M. Launey, l'*Héracleion de Thasos* (*Études thasiennes*, 1944), p. 185 sqq. Cette controverse n'enlève rien de son intérêt à l'instrument figuré, pl. 157 ; mais il ne pouvait guère s'appeler ἄγγος. P. 191 et pl. 168-172, on notera avec intérêt l'autel peint à l'oiseau bleu (House of many colors). P. 320, pour les disques de la mosaïque « à disques » de l'église byzantine d'Olynthos, il eût fallu comparer le pavement de l'église Saint-Jean-Baptiste de l'Hebdomon, près de Constantinople (R. Demangel, *Contrib. à la topogr. de l'Hebdomon*, 1945, p. 21 sqq. et pl. 5-6). Ni M. R. Demange ni M. D. M. Robinson n'ont fait le rapprochement nécessaire, si utile pour la chronologie. P. 346, n. 93 : le personnage de la Maison des masques à Délos, assis sur une panthère, est bien une Ariadne ou une Ménade, et non, certes, un Dionysos, même « efféminé ». P. 362, n. 170, le vase F. Mouret d'Ensérune n'apporte pas un bien bon argument à alléguer pour dater l'Achille assis... du v^e^ s., car la date du document, comme par hasard, doit être abaissée ; cf. J. Jannoray, *Rev. archéol.*, 1946, II, p. 5 sqq. — P. 453, pour ἄγγος, cf. ci-dessus ; pour αἱμασία, il eût fallu faire intervertir outre Hérodote II, 138, les inscriptions (cf. *Rev. arch.*, 1946, I, p. 68-69) : les inscriptions prouvent que la traduction « mur de pierre » (*sic*, D. M. Robinson) n'est pas la meilleure. P. 469, pour πύργος, il n'est pas tenu compte des recherches d'Y. Béquignon (Téos) ; le mot στοιβά a été omis (R. Martin, *BCH.*, 70, 1940, p. 352), qui appelait discussion.

C'est M. G. Mylonas qui s'est chargé, p. 369 sqq., de nous renseigner sur un des dispositifs architecturaux les plus intéressants et constants à Olynthos, sur la colline Nord, où il y a tant de nouveautés : il l'appelle l'« *oecus-unit* », retrouvé 24 fois. Il s'agit là d'un complexe de trois pièces, dont la première est à elle seule de même largeur que les deux autres, assemblées à elle. Il est séparé de I (mur plein, ou quatre soutiens isolés reliés par un muret, plus ou moins bas). C'est dans la pièce III qu'il y avait des baignoires (en terre cuite) ; l'endroit était donc un βαλανεῖον, en règle ; quant à II, c'était la pièce de la cuisine (ὀπτάνιον) ; elle exigeait l'aération ; lorsque l'étage manquait, une seule percée (ὀπαία κεραμίς) l'assurait ; dans les cas d'étage, on évacuait la fumée par la pièce au-dessus (cf. fig. 10, p. 381, et art. *Haus*, *P. W.*, col. 259-260, fig. 4). Les foyers rencontrés dans la salle I étaient de chauffage, et non pour les repas ; la fumée avait des passages, soit aux entrecolonnements, soit par ouverture dans le mur, soit à travers, les plafonds. On disposait aussi, à l'occasion, de vraies cheminées (κάπνη) dans l'épaisseur des murs.

Reconnaissons-le : avant qu'on eût fouillé plus de cent maisons à Olynthos, notre connaissance de l'architecture domestique, pour la période pré-hellénistique, était bien incertaine, et nous n'avions guère à utiliser que des *testimonia* littéraires ; ceux que M. D. R. Robinson a pris soin de réunir lui-même, avec Annarie Peters (p. 399 sqq.), donnent en outre un Dictionnaire, utile, des termes de la construction domestique (p. 452 sqq.). Nous pouvons beaucoup apprendre, grâce à l'effort réalisé par les archéologues américains d'Olynthos. Nous saurons d'abord certains prix de maisons. Une des demeures de la colline Nord, *très ordinaire*, Av. 10, atteignait un prix de 5.300 dr., d'après une inscription. Or la maison de Zoilos n'avait coûté que 1.200 dr. ; il y en a d'autres à 900 dr., seulement. On pourra croire que l'installation sur la colline Nord n'a pas été la moins coûteuse. Les maisons d'Olynthos ont établi l'existence sur le continent grec d'un type de *pastas* différent de celui de Priène, de Délos et de la villa romaine d'Eleusis, plus tard : pièces à large façade, qui s'ouvrait du côté Nord de la cour en un passage allongé et étroit, à colonnes (A VII, 4, p. ex. : cf. art. *Haus*, *P. W.*, col. 258, fig. 3) Comme on a beaucoup usé de briques séchées au soleil, les fondations seules, larges d'environ 0 m. 50, en moellons, marquent le tracé ; portes, fenêtres, poutres étaient en bois, périssables ; les tuiles, en terre cuite. Dans une cour, la base d'une colonne est elle-même en briques cuites. Il n'y avait en général qu'une entrée, sauf dans les maisons du IV^e^ s., riches, du type de celle de la « Bonne fortune ». Les portes — à deux battants — ouvraient à l'extérieur et ménageaient parfois un vestibule : on se contentait, à l'intérieur, de masquer les entrées par des rideaux, pour garder la fraîcheur. Ce n'est que dans les grandes demeures du IV^e^ s. qu'on trouve des péristyles complets (« Maison du Comédien »), et exceptionnellement dans A 3. Ces péristyles portaient sur des poteaux en bois, à chapitaux doriques en pierre. La principale pièce de la maison est l'ἀνδρών, placé généralement au N. du vestibule, quoiqu'il ait pu varier. Pour l'éclairage, l'évacuation des fumées et des eaux, cf. ci-dessus. Rien qu'à s'en tenir ainsi *à l'essentiel* des résultats (il y en a bien eu d'autres, et de toute nature !) la fouille d'Olynthos a payé les soins qu'elle aura coûtés au principal bailleur de fonds.

Pourtant, quatre *insulae* du Nord, sur plus d'une trentaine, sont seules explorées jusqu'ici ; *on n'a retrouvé aucun temple*, Il n'est pas fait allusion à une réouverture éventuelle du chantier. Notre information risque donc de rester incomplète. On eût souhaité une délimitation plus précise de la ville d'avant 348, et de l'autre [1]. La ville d'avant 348, bordant la rivière, devait avoir son Acropole à la colline Sud, et s'étendre aussi passablement en plaine, vers l'Est, où les destructions ont été grandes. Ne pourrait-on en délimiter l'aire ? Cela compléterait un grand travail, précieux, pour lequel le t. XII des *Excav. at Olynthus* nous procure aussi des instruments de contrôle bibliographique très utiles ; notamment, la liste des comptes rendus critiques déjà consacrée à l'entreprise américaine, et surtout d'excellentes nomenclatures des études relatives à l'art de la mosaïque (p. 487 sqq.), à la construction domestique en Grèce (p. 475 sqq.).

Ch. Picard.

---

1. On a toutefois reconnu l'enceinte à l'O. et au N. de la colline Nord. Dans la préface, l'auteur annonce trois tomes à paraître : vases, terres-cuites, monnaies. Rien ne fait présager qu'on doive revenir encore aux questions d'architecture et de topographie générale. On le regrettera.

André Piganiol, *L'empire chrétien* (325-395), Paris, Presses Universitaires de France, 1947 ; xvi-446 p., in-8°.

M. Piganiol a dédié son livre « à la mémoire de Christian Pfister, de Blebenheim, savant et libre d'esprit, organisateur de l'Université de Strasbourg 1919 », et cette dédicace est datée de Barbizon, été 1944. M. Piganiol pèse ses mots et ses dates, et ne les emploie pas à la légère : tout lecteur un peu réfléchi, après avoir achevé sa lecture, comprendra le sens profond de cet hommage, et les leçons qu'il comporte ; il verra aussi quelles affinités d'esprit il y a entre les deux historiens : les épithètes ' savant et libre d'esprit ' vont aussi bien à l'un qu'à l'autre.

Je n'aurai pas l'outrecuidance de juger l'ouvrage, qui est bien au-dessus de ma compétence : je veux dire seulement la joie intense et subtile que j'ai eue à le lire, le plaisir que j'ai éprouvé à savourer ces exposés lumineux, ces jugements nets, sans exagération ni réticence, que ne déforme nul esprit de parti, qui ne s'inquiètent pas de froisser des pudeurs hypocrites ou des passions partisanes. L'érudition de M. Piganiol est impeccable : il a lu tous les textes, et il en connaît tous les commentaires : chacune de ses affirmations est accompagnée d'une note de références ; mais jamais cette abondance ne l'accable ou ne l'obscurcit. Son récit reste limpide ; sa phrase courte, dédaigneuse de toute rhétorique, donne à l'exposé une allure aisée, qu'on suit avec une curiosité sans cesse en éveil.

L'intérêt de la période étudiée par M. Piganiol est grand. Période de décomposition, de grouillement où pullulent les larves destructrices d'un monde mourant, mais aussi siècle annonciateur d'un monde naissant : influence grandissante de l'Église chrétienne, survie de croyances païennes, vogue du néoplatonisme. Ces forces se pénètrent sans bien encore se distinguer : on le voit par l'admirable portrait que M. P. a fait de Constantin, ou de Constance. Au dedans, une administration de plus en plus compliquée, une bureaucratie inerte ; au dehors, des provinces inquiètes ou suspectes, et l'ombre menaçante des Barbares... Que de traits communs avec notre époque, que de leçons celle-ci pourrait en tirer, si la connaissance des précédents qu'offre l'histoire pouvait empêcher les hommes de renouveler leurs erreurs. M. Piganiol se garde bien de donner des conseils : il est trop discret pour cela ; mais les faits, dans son récit, parlent d'eux-mêmes. Son exposé des rapports sans cesse plus étroits de l'Église et de l'État fait apparaître l'antagonisme profond, essentiel, entre ces deux forces, l'Église réclamant sans cesse l'appui et le concours de l'État, sans vouloir admettre son intervention dans son domaine (e. g., p. 369). Et que de préjugés, d'opinions aveuglément admises et pourtant fausses, il démolit en passant, que de portraits saisissants : « L'Empereur du Bas-Empire est tout différent de ce César à la tête claire pas du tout métaphysique, au style dépouillé, à la simplicité pleine de charme, qui est au point de départ de la lignée impériale. Le César du Bas-Empire fait penser tantôt à Justinien, tantôt à Charlemagne et tantôt à Haroun-al-Raschid : icone byzantine, chef barbare déguisé en vicaire de Dieu, sultan d'Orient » (p. 311). Sur la science de Zozime, le plus illustre des alchimistes antiques, ce jugement qui eût ravi Anatole France : « Nous savons malheureusement que Zozime vivait parmi les démons issus de l'hermétisme et du néoplatonisme, comme M. d'Astarac parmi les sylphes et les salamandres » (p. 392). Que d'« actualités » aussi : « Les maîtres (c.-à-d. les professeurs) jouissent d'immunités et d'un certain prestige. Pourtant Libanius nous fait connaître leurs doléances. Les familles ont moins d'enfants. Les nouveaux riches sont indifférents à la

culture. La jeunesse a un goût excessif pour les sports. Le gouvernement n'honore pas les maîtres. Leur situation matérielle est misérable : il en est, à Antioche, qui ne possèdent pas deux esclaves » (p. 393). Hélas, combien y a-t-il de ménages de professeurs aujourd'hui qui ont deux domestiques, ou même une bonne, voire une femme de ménage ?

Encore une citation : « C'est cette coexistence d'un marché public exsangue et mal alimenté et d'un marché clandestin et pléthorique qui est probablement le trait le plus inquiétant de l'Économie du Bas-Empire » (p. 417). Et celle-ci à propos des Germains : « Ces peuples cruels éprouvent dans le combat, selon l'expression d'un historien allemand contemporain, une sorte d'extase. Or, la pression des nomades d'Asie, les refoule vers l'Occident » (p. 420). En vérité, rien n'est changé ; M. Piganiol nous l'enseigne sans détour, sans illusions, sans indignation verbale. Son livre est amer ; mais d'une amertume que savoureront les palais assez forts pour ne point en être rebutés.

A. Ernout.

Raymond Bloch, *Les Origines de Rome*. Paris, Presses Universitaires de France, 1946 ; 126 p., in-8°.

Faire le point des connaissances actuelles est le but de la Collection Que sais-je ? Le moment était venu de « faire le point » de cette question si souvent débattue des origines de Rome, et que les théories de M. Dumézil viennent de renouveler. Y a-t-il un fondement historique dans la légende telle que nous la rapporte Tite-Live, ou bien n'est-elle qu'une « transposition » historique de vieux mythes indo-européens, et d'anciens concepts religieux et sociaux dont on retrouve l'analogue chez d'autres peuples, notamment, chez les Indiens et les Celtes ? Comment s'est faite la « fondation » de Rome ? Quelles populations habitaient sur son sol, quand l'attelage blanc de Romulus traça le sillon qui devait limiter la *Roma quadrata* ? Comment se sont opérés le mélange et la fusion des différentes tribus qui occupaient les premières collines ? Quelle influence exercèrent les Étrusques, les Grecs dans la ville nouvelle ? Comment s'est fait le passage de la monarchie à la république ? M. R. Bloch, membre de l'École française de Rome, qui s'est déjà fait connaître du monde érudit par d'importantes études et des fouilles heureuses, a su exposer tous ces problèmes avec clarté, et en présenter impartialement les solutions actuellement les plus vraisemblables.

A. Ernout.

Albert Grenier, *La Gaule, province romaine*, Paris-Toulouse, Didier, 1946 ; 143 p., in-8°.

Dans la Collection « Connais ton pays », dont il est lui-même directeur, M. Grenier a déjà donné une « Gaule celtique » ; le présent volume en est la suite naturelle. Il est inutile de rappeler la compétence de l'auteur en matière gauloise ; et cette compétence s'exerce ici sur un domaine plus sûr. L'exposé commence par la conquête de la Gaule, *duce C. Iulio Caesare* ; et se poursuit jusqu'à la dissolution et à l'écroulement de l'Empire d'Occident.

Pendant trois siècles, depuis le lendemain de la conquête jusqu'aux environs de 250 après J.-C., la Gaule a joui des bénéfices de la paix romaine. Rapidement assimilée, elle a connu une prospérité grande, et a développé

une civilisation urbaine, dont la variété et l'extension, attestées par tant de monuments, debout ou ruinés, à fleur de terre ou enfouis et révélés par les fouilles, publics ou privés, étonnent encore l'historien.

M. Grenier, en de courts chapitres, simples, clairs, mais denses, étudie l'organisation de la Gaule sous César et Auguste, le problème — déjà redoutable — de la frontière germanique, les diverses formes de la vie sociale ; enfin les symptômes menaçants de la décadence, et la ruine finale. Des cartes, des hors-texte représentant des dieux indigènes illustrent l'exposé. On ne peut trouver une meilleure mise au point d'une histoire aux aspects multiples.

A. Ernout.

Wilhelm Havers, *Neuere Literatur zum Sprachtabu* (Akad. d. Wiss. i. Wien. Philol. Hist. Kl., Stzb. 223, B. 5, Abh.); 1946, Rudolf M. Rohrer, Wien; 210 p., in-8°.

Depuis l'article que Meillet a dédié à J. Vendryes pour son mariage [1], bien des chercheurs se sont lancés à sa suite à la recherche des « tabous » dans les langues indo-européennes sans toujours suivre les conseils de prudence par lesquels Meillet concluait son étude [2]. « Aimez-vous la moutarde ? On en a mis partout, » disait Boileau. La substitution d'un terme vague (épithète, périphrase, antiphrase, euphémisme ou expression péjorative, etc.), au nom désignant proprement un objet déterminé peut avoir pour origine d'autres raisons qu'un tabou d'origine magico-religieuse ; et sous ce nom de ' tabou ' on est souvent enclin à confondre des faits qu'il faudrait mieux nuancer. Il faut se garder aussi d'attribuer aux peuples de langues indo-européennes la mentalité ' primitive ', et surtout de faire cette attribution à tous indistinctement. Ils n'ont pas tous évolué de la même façon, ni à la même allure : chez beaucoup d'entre eux, même les plus anciens, les procédés de substitution de termes interdits ne représentent rien de précis à l'esprit du sujet parlant. Il est des notions qu'à l'heure actuelle encore on répugne à désigner directement : la maladie, la mort (et surtout le cadavre), le sexe et tout ce qui s'y rapporte, etc. ; et les interdictions provoquées par la crainte ou le souci de bienséance continuent d'être observées, malgré les efforts de ' libération ' faits par les écrivains naturalistes, et développés jusqu'à l'outrance par les romanciers d'outre-mer. Mais quand un chasseur français se vante d'avoir tué un *capucin*, ce n'est pas un tabou qui lui fait ainsi désigner le *lièvre*.

M. Havers, qui depuis plusieurs semestres étudie dans son séminaire de l'Université de Vienne l'influence sur la langue de la religion et des croyances populaires, a condensé le résultat de ses recherches dans un livre où il examine d'abord les notions et objets frappés de tabou (Tabu-Objekte, p. 28-

1. *Quelques hypothèses sur des interdictions de vocabulaire dans les langues indo-européennes*, A. J. Vendryes, 3 juillet 1906.

2. « D'une manière générale, l'absence d'un nom indo-européen commun dans des conditions où *a priori* on s'attendrait à en trouver un appelle toujours une explication, et ce n'est pas forcer l'importance du principe des interdictions linguistiques que d'attribuer à des sortes de tabous l'inexistence d'un terme indo-européen pour une notion qui en devrait normalement avoir un. Mais, comme ces interdictions ne sont pas directement attestées, on doit aussi se garder d'exagérer le rôle de pareilles explications, et même de rien affirmer à cet égard d'une manière absolue. »

116); puis les procédés de remplacement des noms interdits (Ersatzmittel, p. 117-184). Munie d'une table des matières précise et de bons index, et d'une bibliographie étendue, son étude classe et rapproche beaucoup de faits : elle rendra service aux linguistes, aux philologues, et aussi aux philosophes.

A. Ernout.

Vittore Pisani, *Linguistica generale e indoeuropea.* Libreria editrice Scientifico-Universitaria, Milano, 1947 ; 226 p., in-8°.

M. Pisani est parmi les jeunes linguistiques italiens l'un des plus actifs. Dans une note de la courte préface de son nouveau livre, il signale quatre livres qu'il a fait paraître de 1944 à 1947 : *Le lingue indoeuropee* ; *Introduzione alla linguistica indoeuropea* ; *Glottologia indoeuropea* ; *Crestomazia indoeuropea.* Aujourd'hui il réunit, sous le titre *Linguistique générale et indo-européenne*, une série d'essais et de discours (*saggi e discorsi I*), publiés ou prononcés à diverses époques : l'étude la plus ancienne est, me semble-t-il, celle qui porte sur le balto-slave (1932), la plus récente est la dernière, intitulée *Europa linguistica* (1943). L'attention de M. Pisani se porte surtout sur les problèmes touchant l'origine des Indo-Européens, la notion de race et de langue, questions que le ' racisme ' tendait à résoudre dans le sens que l'on sait, et qui suscitèrent une abondante littérature ; la dialectologie de l'indo-européen, et la place de certains groupes (illyrien, balto-slave) ; les rapports de l'i.-e. avec d'autres familles de langues, le sémitique ou le caucasique (v. les deux chapitres intitulés *Paleontologia linguistica* et *Sulla 'Introduzione allo studio delle lingue caucasiche' di Adolfo Dirr*). Comme appartenant à la linguistique générale, on remarque les trois études intitulées : *la lingua e la sua storia* (I), *Sull' imprestito Linguistico* (III), *Europa linguistica* (IX). Un chapitre d'un objet plus limité intéressera spécialement les philologues : c'est le ch. V, intitulé *Augusto e il Latino*, qui débute du reste par des considérations plus générales sur la notion de langue : les rares témoignages recueillis mettent en lumière le caractère familier du parler de l'empereur. Ce chapitre est suivi d'un c. r. du livre de G. Devoto, *Storia della lingua di Roma*, déjà paru en 1942 dans l'Archivio Glottologico : les doutes exprimés par l'auteur sur l'authenticité de la fibule de Préneste (p. 134) et le caractère dialectal de sa langue ne me paraissent pas justifiés. Le recueil de M. Pisani permet de se rendre compte d'un certain nombre de questions fondamentales qui ont occupé les linguistes dans ces vingt dernières années, et des solutions, souvent incertaines et discutables, qu'il y ont apportées.

A. Ernout.

Marcel Cohen, *Histoire d'une langue, le français.* Éditions Hier et Aujourd'hui, Paris, 1947 ; 387 p., in-8°.

Ce livre dépasse en partie les limites que s'est tracées la Revue de Philologie, et échapperait à sa compétence s'il ne devait être signalé comme un modèle. L'auteur est un linguiste complet. Formé à la discipline indo-européenne par A. Meillet, il en a appliqué les méthodes aux langues sémitiques, dont il a élargi l'étude en créant la grammaire comparée du chamito-sémitique. Ce n'est pas seulement la grammaire, mais plus généralement la linguistique qui l'intéresse ; et il a sur les problèmes qu'elle pose — langue, langage et parole, linguistique et psychologie, linguistique

et sociologie, etc. — des vues personnelles et mûrement réfléchies. En outre, le français a toujours été pour lui une étude de prédilection : il le connaît bien sous ses diverses formes : français ancien et moderne, dialectes et patois, français littéraire ou populaire, argots, etc. Il a jadis écrit sur l'Argot de l'X un article dont devraient s'inspirer tous les « argotisants », trop souvent fantaisistes ; il vient de publier dans la Bibliothèque de l'École des Hautes Études un ouvrage intitulé *Le français en 1700 d'après le témoignage de Gile Vaudelin* ; enfin il annonce une « *Grammaire française en quelques pages* ».

Les avantages de cette vaste érudition et de cette pensée maîtresse de sa science se trouvent dans ce livre, qui commence par placer le latin dans le cadre indo-européen, pour se terminer par une « mise au point 1939-1946 ». Le français est ainsi étudié dans ses origines lointaines, l'évolution du système grammatical du latin exposée dans ses grandes lignes, de manière que le français soit bien situé dans la continuité du développement de son groupe. Dans l'exposé même de l'histoire du français, M. Marcel Cohen a soin d'indiquer les faits historiques, politiques et sociaux auxquels ce développement est lié et dont il se trouve influencé ; de courts textes bien choisis illustrent, parfois de façon pittoresque, l'exposé théorique. L'ouvrage est écrit dans une langue aisée et simple ; la présentation, grâce à de nombreux paragraphes, est claire et accueillante ; une bonne bibliographie aidera le lecteur à poursuivre son information.

A. Ernout.

Ingemar Düring, *Herodicus the Cratetean, a study in antiplatonic tradition*. In-8°, 172 pages, Wahlström & Widstrand, Stockholm, 1941 (Kungl. Vitterhets Historie och Antikvitets Akademiens Handlingar. Del 51 :2.).

Ce qu'on trouve d'information sur Hérodicus le Cratétéen dans les manuels récents, y compris l'article de Gudeman dans Pauly-Wissowa-Kroll RE VIII 979 (1913), est fondé, nous dit Düring, sur le déjà vieil article de Schmidt (*De Herodico Crateteo*, part I. 1885), qui ne fut malheureusement pas continué. Aussi la présente monographie sera-t-elle la bienvenue. Elle nous présente l'édition commentée des fragments de l'œuvre polémique d'Hérodicus Πρὸς τὸν φιλοσωκράτην. Hérodicus est l'ennemi déclaré de Platon et du Platonisme. Comme les autres grammairiens de l'école de Pergame, il en veut naturellement à Platon d'avoir chassé de sa *République* Homère, qui, pour l'école, était la source de toute connaissance. Son fanatisme lui dicte les interprétations les plus injustes, mais ne l'empêche pas de bien rassembler ses matériaux et de les disposer avec soin, pour autant qu'on peut parler de disposition dans un recueil d'articles, qui, au jugement de Düring, ont dû faire partie de ses Σύμμικτα ὑπομνήματα. Comme les biographes alexandrins, il cite le plus souvent ses sources : ce sont les œuvres mêmes des philosophes, Platon, Xénophon, Antisthène, Eschine et même, une fois, Speusippe et Aristote ; mais aussi les comiques (rappelons que son œuvre principale était les « victimes des comiques » ou Κωμῳδούμενοι en six livres) ; les pamphlets de l'école épicurienne ; le fameux discours de Démocharès, au printemps de 306, contre les philosophes ; la littérature scandaleuse des péripatéticiens ; le tout, naturellement, agrémenté de nombreuses citations des poètes. Dans la présente édition, les fragments sont rassemblés sous cinq groupes : 1) les philosophes stratèges... 2) les anachronismes dans les écrits de Platon... 3) la rivalité entre Platon et Xénophon... 4) la malignité et les calomnies des Socratiques... 5) les écrits

et les disciples de Platon. Le texte de tous ces fragments est repris d'Athénée, qui n'a lui-même jamais vu l'œuvre originale, mais simplement copié la Παντοδαπὴ ἱστορία de Favorinus, celui-ci dépendant de recueils antérieurs de même sorte dans une mesure qu'on peut conjecturer, mais non prouver. Après ce recueil d'articles « contre le partisan de Socrate », Düring publie le traité d'Hérodicus *Sur les Banquets* (p. 90-124), puis les fragments des Κωμῳδούμενοι, dictionnaire des noms mentionnés dans les pièces de l'ancienne et de la nouvelle comédie, et les quelques fragments qui restent des autres œuvres (p. 125-131). Le volume se termine par une quarantaine de pages de synthèse : l'histoire de la tradition antiplatonicienne (p. 132-172).

Au bout de cette sèche présentation, il est d'une justice élémentaire de dire que les introductions et les commentaires qui accompagnent cette publication de textes sont d'une richesse qui paie largement la lecture, alors que l'allure simple et aisée de l'exposé la rend par elle même attrayante. Düring, par exemple, à propos de l'œuvre d'Athénée, prouve, contre Kaibel, que notre texte actuel n'est nullement un abrégé de l'œuvre originale, mais l'œuvre originale elle-même ; que la grande valeur d'Athénée est précisément, pour nous, de n'être qu'un simple compilateur. Ses sources sont d'ailleurs d'autres compilateurs du premier siècle av. J.-C. au plus tôt, avec cette exception, que son amour des détails piquants, des curiosités et des paradoxes l'a porté à pratiquer par lui-même certains auteurs hellénistiques mineurs, tels, par exemple, qu'Hégésandre... Ainsi nous sommes à l'aise pour y reprendre tel quel le texte des fragments d'Hérodicus. Quant à celui-ci, son épigramme contre l'école adverse d'Aristarque, « Fuyez, Aristarchiens... », est forcément postérieure au 20 septembre 146 av. J.-C., date de l'avènement de Ptolémée VII Physcon, qui mit un officier de sa garde à la tête de l'Académie royale d'Alexandrie et fit fuir, terrifiés, Aristarque et les autres savants du Musée. Mais l'allusion du traité des *Banquets* (186 A) aux réunions des élèves des philosophes stoïciens Diogène, Antipater et Panétius autorise, pour l'épigramme comme pour le traité, la date 145 av. J.-C. Düring proteste (p. 131) contre la tendance des critiques à minimiser la valeur de Cratès, le maître de l'école de Pergame. Il n'est nullement inférieur à Aristarque ; malgré bien des erreurs, il faut lui reconnaître une grande ingéniosité dans l'interprétation et une vaste connaissance de la littérature. Hérodicus est à la même distance de lui que Chaméléon l'est d'Aristote. Quant à la littérature antiplatonicienne, elle vise et les activités politiques de Platon et de l'Académie, et la philosophie, la langue, le style, les mythes des dialogues. La brève histoire que Düring nous en donne, en conclusion de son travail, et qui va de la comédie ancienne jusqu'à Hérodicus, puis, de là, jusqu'à Lucien, Aristide, Hieronymus de Rhodes et, finalement, les Pères de l'Église, est riche en renseignements précis, mais aussi en jugements souvent nouveaux et suggestifs.

A. Diès.

Harold Cherniss, *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*, volume I. In-8°, xxvi et 610 pages ; the Johns Hopkins Press, Baltimore, 1944.

Du même, *The Riddle of the Early Academy*. In-16, 103 pages, University of California Press, Berkeley and Los Angeles, 1945.

Harold Cherniss s'était déjà fait connaître par une étude considérable sur Aristote, critique de ses plus lointains prédécesseurs, un volume de

418 pages, *Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy*, Baltimore, 1935. Il y montrait qu'on aurait tort, et qu'on a eu généralement tort, de vouloir employer les textes d'Aristote relatifs aux présocratiques comme des moellons tout prêts pour une histoire de la philosophie. Aristote n'est pas un doxographe : il est un philosophe construisant un système et retaillant les doctrines de ses prédécesseurs comme matériaux pour sa bâtisse à lui. Il est d'ailleurs convaincu qu'elles ne sont que des balbutiements, qui essaient en vain de deviner et d'exprimer quelque chose de son système à lui, c'est-à-dire de la vérité définitive. Ses contradictions et ses erreurs sont ainsi multiples. Cherniss en énumérait sept sources principales : 1) altération volontaire d'une doctrine pour la faire s'ajuster à l'argument en cours ; 2) accommodation et réinterprétation déformante de théories et d'axiomes qu'il vient de citer textuellement ; 3) incompréhension de textes ou de théories antiques, soit par manque de mémoire, soit par simple répétition des interprétations d'autrui ; 4) ce qui est l'erreur la plus fréquente et la plus vénielle, parce que la plus difficilement évitable, à savoir la traduction en terminologie courante des théories antiques : ainsi se refuse-t-il à comprendre qu'elles aient pu concevoir le mouvement comme naturellement et éternellement existant ; 5) conviction que les idées qui sont, pour lui ou son époque, naturelles, ont dû être le point de départ des théories antiques, même lorsque leurs formules sont loin de laisser entendre de telles idées ; par exemple, le lieu naturel, le mouvement naturel et le mouvement forcé ; 6) tendance à reconstruire une doctrine antique et retrouver sa pensée intime en développant les antécédents nécessaires et les conséquences nécessaires de la formule où elle s'exprime ; ainsi Anaxagore ne met le repos à l'origine que parce qu'il a compris que le mouvement désordonné est contre nature, et que ce qui est contre nature ne peut être originel ; 7 impuissance à comprendre les rapports de fait qu'ont entre eux ces penseurs anciens, et, par suite, déformation de leur pensée même. Ainsi, malgré le *Parménide* de Platon, Zénon est regardé comme ayant vraiment eu pour but, dans ses fameux arguments, de prouver l'impossibilité du mouvement. Le volume de Cherniss sur la critique aristotélicienne des présocratiques se terminait par une esquisse de l'évolution de cette pensée présocratique et concluait que l'exposé d'Aristote a non seulement déformé les détails, mais aussi oblitéré les problèmes que les présocratiques voulaient résoudre, et obscurci les mutuelles relations de leurs systèmes.

Le volume de 1944 sur la critique aristotélicienne de Platon et de l'Académie rappelle celui de 1935 sur la critique aristotélicienne des présocratiques, et nous avertit que la méthode suivie dans le second ouvrage sera la même que dans le premier... Critique de Platon et critique des présocratiques sont d'ailleurs souvent liées, et le parti le plus naturel eût été étudier l'une et l'autre ensemble au lieu de les séparer.

Mais cette séparation était une nécessité pratique. Encore a-t-on dû, vu son étendue, partager en deux volumes successifs cette étude de la critique aristotélicienne du Platonisme, et le présent volume ne comprend que trois chapitres : I. Diérèse (ou division), définition et démonstration. — II. Le substrat matériel. — III. La forme et son rapport à la matière. Mais, au bout de ces trois chapitres, il y a, pour en éclairer et compléter l'argumentation, dix appendices très développés (p. 479-610). Enfin, une préface résume, depuis Hegel lui-même, l'histoire des études faites et des jugements portés par les historiens successifs de la philologie sur cette critique aristotélicienne de Platon et de l'Académie.

Nous ne nous étonnerons pas que Cherniss note comme « la plus considérable » l'étude de Léon Robin, *La Théorie platonicienne des Idées et des Nombres d'après Aristote*, publiée dès 1908. Seul parmi tous ceux qui ont traité le sujet, Robin, nous dit Cherniss, a fait un sérieux effort pour rassembler tous les passages d'Aristote relatifs aux théories académiciennes des idées et des nombres, pour interpréter ces passages en s'aidant des anciens commentateurs, pour analyser les critiques d'Aristote et, finalement, reconstruire sur cette base la forme et le sens de la théorie des idées. Mais il s'est abstenu, par principe, de toute référence aux écrits de Platon lui-même, si bien que ses propres conclusions et recontructions ignorent tout ce que pourrait leur fournir le texte même de Platon, et même omettent, à propos des passages où Aristote se réfère directement à un dialogue de Platon, de comparer ces références à l'original pour déterminer soit leur exactitude, soit les tendances de l'interprétation aristotélicienne. Enfin, Robin ne s'occupe que de la théorie des idées et des nombres. Or la façon dont Aristote traite et la physique et la psychologie et la morale et la politique de Platon n'est pas seulement intéressante en elle-même ; elle peut souvent éclairer la façon même dont est traitée la théorie des idées, et ne peut être négligée comme hors de propos si l'on veut pouvoir découvrir et comprendre les principes qui déterminent l'exposé et la critique aristotélicienne de Platon et des Platonistes. Encore est-il que, pour tout ce qui concerne la théorie des Idées-Nombres, l'étude de Robin est la seule qui ait essayé de prendre en considération, non quelques textes choisis, mais toute la masse des textes aristotéliciens ; à ce compte, il n'en est que plus impressionnant de voir que Robin a été souvent conduit à contester la validité et même la bonne foi de l'interprétation et du témoignage d'Aristote.

Cherniss s'est proposé de donner, à son propre travail, toute la plénitude que, à son jugement, celui de Robin n'a pas atteinte. Il entend analyser tous les témoignages et toutes les critiques d'Aristote à l'égard de Platon, de ses élèves et de ses associés ; observer comment il distingue ou omet de distinguer les doctrines qu'il leur attribue ; déterminer en quelle mesure la façon dont il les traite est consistante ou non ; comparer, aussi souvent que possible, le témoignage et l'interprétation d'Aristote avec les passages correspondants des dialogues de Platon, les fragments qui nous restent des écrits de ses disciples et tout ce que nous avons de renseignements anciens sur leurs doctrines ; estimer en quelle mesure la critique d'Aristote est valide, et décider non seulement si ses interprétations sont justes ou fausses, mais comment et pourquoi il en vint à les adopter et à les formuler comme il a fait. On comprend qu'avec un tel programme Cherniss ait eu besoin de deux gros volumes pour exposer le détail de ses discussions et formuler ses conclusions de valeur.

J'ai dit que le premier seul est juqu'ici sous nos yeux et à quels chapitres de la critique aristotélicienne il s'est limité. Je ne saurais pourtant, dans l'espace restreint que nous laisse la pénurie actuelle, prétendre analyser même cet exposé partiel. Ce que je dois dire, c'est quelle richesse de bibliographie et ancienne et de la plus récente actualité, quelle référence continue aux textes et quelle discussion exhaustive de leur portée, de leur valeur, contiennent soit l'exposé courant, soit les quatre cent vingt-huit notes qui l'accompagnent, soit les dix appendices qui le suivent. Et cette plénitude n'est jamais encombrante ni broussailleuse, toujours claire au contraire : un magnifique volume de travail.

Les conclusions de chaque chapitre seraient trop étendues elles-mêmes pour trouver place en ce bref compte rendu. Notons pourtant comment Aristote veut trouver chez tous ses prédécesseurs, Platon aussi bien que les présocratiques, ce sujet de qualités contraires, ce substrat qui, étant en puissance le contraire de sa détermination actuelle, peut rendre compte de la génération des corps les uns par les autres. Aussi prend-il, le plus souvent, pour contrariété platonicienne, la matière et la forme, et s'en sert pour affirmer que le principe matériel, chez Platon, est un absolu non-être, est le mal, est le faux. Aussi cette matière interprétée comme contraire du principe formel le conduit-elle à conclure que les idées elles-mêmes doivent avoir un substrat matériel. C'est naturellement cette même incapacité de sortir de soi pour comprendre et juger objectivement les doctrines d'autrui que Cherniss nous montre chez Aristote à propos de l'origine et de la nature des Idées platoniciennes et de la relation des sensibles aux Idées.

C'est dans le second volume seulement que sera traitée la question des Idées-Nombres, qui a presque monopolisé l'attention des plus récents critiques ; c'est à la fin seulement de ce second volume que sera caractérisée de façon générale la méthode aristotélicienne d'interprétation et de critique, et que l'effort sera fait de voir clairement la situation à l'intérieur de la première Académie, les rapports de la philosophie d'Aristote avec celles des autres élèves de Platon, les différences par lesquelles celles-ci se distinguent entre elles, et les rapports qu'elles ont toutes avec Platon et son enseignement. C'est dire avec quelle impatience le monde des platonisants doit attendre ce nouveau volume.

Un peu de cette impatience peut être heureusement satisfaite, au moins quant aux conclusions générales de Cherniss, par les trois conférences qu'a données celui-ci à Berkeley en avril 1942 : elles ont été publiées par California Press pendant que l'auteur était encore aux armées, et, naturellement, sans qu'il ait pu rien en reviser ni changer. Nous avons donc, dans *The Riddle of the Early Academy*, les trois conférence de Cherniss telles que les entendit son auditoire de Berkeley.

La première conférence « Les leçons de Platon : une hypothèse pour une énigme » commence par l'histoire, que raconte Aristoxène d'après Aristote, de cette fameuse leçon de Platon sur le Bien, leçon qui attira si vivement la curiosité et la déçut si profondément, quand l'auditoire n'entendit parler que de mathématiques, de nombres, de géométrie, d'astronomie et, finalement, de l'unité du Bien. Étrange histoire que cette unique leçon à nous directement signalée, alors que Platon est supposé avoir enseigné à l'Académie pendant une quarantaine d'années. Plus étrange encore l'usage qu'en ont fait les critiques modernes. Chez les plus marquants, Zeller, Natorp, Burnet, Taylor, Field, Robin, cette unique leçon dont parle Aristoxène est devenue tout de suite un pluriel, « les leçons de Platon dans ses expositions orales... des exposés systématiques, sous forme de conférences, sur les points les plus importants de ses doctrines ». Burnet et Taylor savent que Platon lisait sans manuscrit ni note ; Field, que la lettre VII est un spécimen de ces conférences, qu'il reconstituait lui-même d'après ses notes préparatoires. Kurt Hubert sait que Platon, avant de faire sa leçon, en donnait le résumé à ses élèves, qui en prenaient copie. Pourquoi tant d'ardeur à étendre ce bout de renseignement sur l'enseignement oral de Platon, puisque nous avons la chance de posséder tout ce qu'il a écrit ? De ses dialogues, le centre de gravité, comme on l'a dit, est la théorie des Idées ; elle n'est absente ni des derniers dialogues

ni même, pour ceux qui croient à leur authenticité, des deux lettres qui dateraient des dernières années de Platon. Or cette théorie, telle qu'elle apparaît dans les dialogues, est très différente de celle qu'Aristote trouve et critique chez Platon : existence séparée et intermédiaire des mathématiques, théorie des Idées-Nombres, les deux principes derniers dont elles dérivent, à savoir l'Un et la Dyade, tout cela est dans Aristote, rien de tout cela n'existe dans les dialogues. Eh bien, c'est pour expliquer ce désaccord qu'on a si facilement adopté l'hypothèse d'une refonte tardive de la théorie des Idées par Platon, refonte qui n'aurait fait l'objet que d'un enseignement oral, et que l'on a si vite transformé cette unique leçon sur le Bien en un cours systématique d'instruction orale dans l'intérieur de l'Académie. Or Cherniss prouve que l'unique référence spécifique d'Aristote aux « opinions non écrites » de Platon nous écarte de cette philosophie systématique prétendument enseignée dans les leçons orales de Platon, et nous conduit plutôt à conclure que les deux ultimes principes de ce système hypothétique, le grand et le petit, substrat matériel des Idées, Aristote les a tirés des dialogues au moyen de sa propre interprétation polémique. Il en est de même de toute la théorie des Idées-Nombres. Que ce soit pure interprétation d'Aristote ne peut étonner, quand on le voit prétendre que Leucippe et Démocrite ont, sinon dit clairement, au moins voulu dire que tous les êtres sont nombres et dérivés de nombres.

La seconde conférence de Cherniss, « Speusippe, Xénocrate, Aristote », nous montre à son tour « que le Platon défiguré plutôt que réfléchi dans la critique d'Aristote et dans les systèmes hétérodoxes de Speusippe et de Xénocrate n'est pas un Platon hypothétique de conférences publiques ou de leçons de séminaire, mais le Platon des dialogues à nous conservés dans leur intégralité ». La troisième conférence nous montre que l'Académie n'était ni une école où fût enseignée une doctrine métaphysique orthodoxe, ni une association dont les membres fussent regardés comme prêts d'avance à souscrire à la théorie des Idées : Speusippe, qui rejetait totalement la théorie des Idées, fut choisi par Platon comme son successeur. On s'étonne qu'Aristote n'ait pas plutôt été choisi, mais c'est oublier qu'Aristote n'avait, à la mort de Platon, que trente-sept ans, alors que Speusippe en avait cinquante-neuf ; enfin que, d'après les fragments qui nous restent de son œuvre, Speusippe était loin d'être le philosophe insignifiant qu'ont vu en lui les critiques modernes, qu'il avait conçu une métaphysique très originale et qu'Aristote lui doit beaucoup plus qu'on ne se l'imagine d'ordinaire. En outre, Speusippe s'intéressait vivement aux mathématiques, et Aristote n'avait pour elles ni enthousiasme ni don spécial.

Or Cherniss démontre que l'enseignement formellement donné aux élèves de l'Académie était les mathématiques, témoin le programme du *cursus* des futurs chefs de la cité dans la *République*. Et cette même *République* et le *Parménide* proclament les dangers de la dialectique pour de trop jeunes têtes : on ne devait s'y adonner que de trente à trente-cinq ans et se livrer à la haute philosophie qu'à partir de cinquante ans, après un stage de quinze ans d'activité pratique (*Rép.* 535-540). Non seulement l'interprétation si souvent fautive d'Aristote, mais les divergences mêmes des plus intimes associés de Platon prouvent que la théorie des Idées ne constituait ni un dogme obligatoire, ni l'enseignement officiel, dans l'école que constituait l'Académie. Aucun de ceux auxquels nous pouvons attribuer une doctrine philosophique précise n'adopte cette théorie des Idées, sauf Xénocrate; mais Xénocrate ne garda, des Idées, que le nom. Le *Philèbe*,

le *Timée*, les *Lois* prouvent cependant que Platon conserva cette théorie jusqu'à la fin ; il la regardait (*Rép.* 532 d) comme aussi difficile à rejeter qu'à admettre, mais comme indispensable condition de toute pensée (*Parménide* 135 b); cependant il n'essaya pas de l'imposer d'autorité, et, quand Aristote ou les autres disciples la discutent ou la défigurent, ils n'ont, comme nous, d'autre exposé devant eux que celui des dialogues.

Telle est, trop rapidement esquissée, la thèse de Cherniss. On me pardonnera peut-être soit ma brièveté, soit ma longueur, si j'ai réusssi à éveiller la curiosité du lecteur et à le faire souhaiter, avec plus d'impatience, l'apparition du second volume d'une œuvre faite pour émouvoir sérieusement la critique platonicienne.

A. Diès.

M. Lejeune, *Traité de Phonétique grecque* (Collection de Philologie classique III). Paris, Klincksieck, 1947 ; in-8°, xvi-358 p.

Cet ouvrage ne décevra pas le public savant qui l'attendait avec impatience. M. Lejeune s'est proposé d'analyser dans le détail le système de la phonétique grecque, en s'appuyant de manière constante et explicite sur les définitions et les lois générales telles que les a établies le traité de phonétique générale de Maurice Grammont paru en 1933. Le livre est allégé de tout appareil d'érudition, et en principe d'indications bibliographiques (toutefois l'Introduction constitue un bon guide des ouvrages essentiels à connaître). On regrettera davantage que les données dialectales, utilisées en abondance, ne soient jamais accompagnées d'une référence précise aux inscriptions dont elles sont tirées.

L'auteur a suivi un plan qui rappelle celui de la grammaire de Brugmann-Thumb : étude successive des divers ordres de phonèmes, de la structure phonique du mot, des altérations phonétiques du mot dans la phrase. L'ouvrage s'achève par deux index, index grec et index analytique des matières, qui, permettent au lecteur de s'orienter dans ce traité dense au point qu'il paraîtra peut-être un peu difficile aux novices. L'exposé de de M. Lejeune est éclairé par des indications de phonétique générale, prises en principe, nous l'avons dit, au traité de Maurice Grammont (par exemple, p. 57-72 à propos de l'assimilation, de la dissimilation, de la métathèse, etc...). Ainsi apparaissent en pleine lumière les traits essentiels de la phonétique grecque, en particulier la débilité des consonnes et la stabilité relative du système vocalique. Il est rare que, en cette matière, M. Lejeune laisse la curiosité de son lecteur insatisfaite : p. 111, on aimerait savoir comment dans le traitement du type lesbien παῖσα, ἐχοῖσα, etc..., la nasale, devenue spirante sonore instable, passe à *y* et forme diphtongue avec la voyelle précédente (voir Brugmann-Thumb, p. 90, Schwyzer, p. 287-288).

Un des mérites de l'auteur est d'avoir marqué avec netteté la chronologie relative de la phonétique grecque. Il distingue en gros les faits antérieurs à nos premiers documents (période préhistorique ou grecque commune), et une période protohistorique commençant avec le début de la fermeture de *ā* vers *ē* en ionien attique. Dans la période dite grecque commune, il est possible parfois d'entrevoir une chronologie relative. Ainsi (cf. p. 190) on est amené à supposer que l'altération des anciens groupes intervocaliques *-ms-*, *-ns-* est antérieure à la loi d'Osthoff (cf. ὦμος « épaule » et génitif μηνός), ou que le groupe *-rd* a perdu son occlusive finale avant la loi d'Osthoff, cf. κήρ, mais que le groupe *-nt* l'a perdue seulement après la loi d'Osthoff, (cf. ἔμιγεν). Enfin on peut noter (p. 189), que l'amuissement de

l's intervocalique est antérieur à cette loi, ainsi de **āusōs* (cf. lat. *aurōra*) on a **āυhως*, puis **hᾱϝως*, hom. *ἠώς*.

Pour tout ce qui concerne la doctrine on est rarement tenté de présenter des objections à M. Lejeune, ou de lui poser des questions : p. 42, il montre bien les difficultés que comporte le traitement de la labio-vélaire devant *i*, sans arriver à établir une règle entièrement satisfaisante (cf. la fin du § 33) ; — p. 103, en réalité il n'y a pas d'exemple sûr du transfert de l'aspiration à l'initiale dans le traitement du groupe ancien *sm-*.

Ce que que l'on pourrait reprocher à M. Lejeune (qui dans l'interprétation des faits se montre généralement prudent), c'est de n'avoir pas montré combien les données sur lesquelles nous opérons sont parfois incertaines et flottantes. Ainsi, à propos de l'élimination des diphtongues ou de l'altération du timbre de certaines voyelles, les dates indiquées sont peut-être un peu basses, cf. Strohschein, *Auffälligkeiten griechischer Vokal und Diphthongschreibung in vorchristlichen Zeit*, Berlin, 1941 : l'auteur de cet ouvrage, qui dépouille systématiquement les inscriptions et les papyrus, notamment ceux de Zénon, conclut que les faits que l'on attribue à la *koiné* remontent le plus souvent beaucoup plus haut. Le recueil de M. Strohschein doit être utilisé avec critique, en particulier pour les exemples du IVe ou surtout du Ve siècle. On y voit toutefois avec évidence combien la graphie ει pour ι long (et parfois bref) est courante dans des textes aussi soignés que les archives de Zénon, dès le IIIe siècle. De même pour la prononciation ε de αι, que M. Lejeune, p. 200, fait remonter seulement au IIe siècle (il veut dire au second siècle avant notre ère) ; mais Strohschein, p. 176 sqq., donne des raisons de donner à ce traitement une plus haute antiquité (il figure, on le sait, dans le papyrus de Timothée). Quant à la confusion de οι et υ, Strohschein, p. 163 sqq., s'efforce de montrer qu'elle remonterait au IVe ou au IIIe siècle avant notre ère (au second siècle avant J.-C. selon M. Lejeune, p. 200). Il aurait été utile aussi d'étudier les fautes relatives à l'η confondu suivant les époques tantôt avec ε tantôt avec ι. Avec sa netteté qui s'impose, ce livre ne permet pas toujours d'apercevoir certaines difficultés.

Dans le détail même de l'exposé, il est possible de proposer à M. Lejeune un certain nombre de remarques : p. 64, note 2, on aimerait connaître l'interprétation de l'auteur pour ἀλέκτωρ et pour μίκτο ; — p. 69, note 1, si θρυβῆναι et κρυβῆναι sont analogiques, de quoi sont-ils analogues ? — p. 86, note 4, à propos des formes du type χείρεσιν avec un sigma simple, il faut prendre garde qu'elles ne figurent pas seulement chez Homère, mais dans des textes épigraphiques et notamment dans une inscription locrienne (voir Meillet, *Rev. de Phil.* LIV, p. 187) ; — p. 108, l'article de M. Van Effenterre, *Rev. des Ét. Anc.* XLIV, p. 45 sqq., donne à croire que le rapprochement souvent répété de δειράς avec skr. *dṛṣad-* ne convient pas pour le sens ; — p. 127, parmi les exceptions à la prothèse devant *r-* initial, ῥέζω « teindre » et ῥυκάνη sont des termes techniques, quant à ῥώομαι l'étymologie en reste douteuse ; — p. 131, pour le passage sporadique de *l* à *n* devant dentale, on pourrait citer également le cas de τένται à Cyrène ; — p. 155, note 2, αὔως n'est pas seulement une glose, mais figure dans un fragment de Sapho, (75 Reinach) ; — p. 169, note 2, le rapprochement de βρύγιος avec βρέχω me semble discutable ; — p. 234 κᾶλον « bois » ne devrait pas figurer parmi les exemples attiques, il s'agit d'un mot dialectal ; — p. 290, il ne semble pas exact que dans l'élision devant *h-* la sonore soit toujours conservée dans les inscriptions, cf. Schwyzer, p. 408 ; οὐθείς et μηθείς ne sont donc pas absolument isolés.

Le traité de M. Lejeune n'envisage pas tous les problèmes de détail que peut poser la phonétique grecque (on aimerait, par exemple, connaître l'opinion de l'auteur sur les géminées de κάλλος, καλλίων ou sur celle de γέννα). Mais il a le mérite d'établir sans raideur le système de la phonétique grecque et de l'exposer avec fermeté : ce sera un instrument de travail indispensable.

P. Chantraine.

H. Fournier, *Les verbes « dire » en grec ancien (exemple de conjugaison supplétive)*. Paris, Klincksieck, 1946 (Collection linguistique publiée par la Société de Linguistique de Paris, L) ; xii-234, p. in-8°.

Cette thèse de M. Fournier vise à tracer l'histoire du système supplétif constitué en grec pour la conjugaison du verbe « dire ». Voici l'essentiel des résultats auxquels il est parvenu. Le présent φημι, qui signifie proprement « affirmer, prétendre », a tendu dans la langue épique à s'associer avec le futur ἐρέω et avec l'aoriste εἶπον. Mais le caractère subjectif de sa signification, la difficulté de sa flexion l'ont fait éliminer et remplacer par le présent λέγω « recueillir, passer en revue, énumérer ». C'est ce dernier terme qui est destiné à s'associer solidement avec les thèmes de futur d'aoriste et de parfait tirés de deux racines impropres à fournir un présent. Sur la racine de présent **leg-* ont été formés un futur, un aoriste et, du moins au moyen, un parfait. Cette conjugaison est employée lorsque l'on veut insister sur la notion de « raconter, décrire, expliquer », c'est-à-dire lorsque l'on veut présenter l'action sous un aspect particulièrement duratif, et à l'occasion, avec un accent emphatique. Cette histoire dont nous indiquons seulement les grandes lignes, se trouve exposée par M. Fournier au cours d'une analyse extrêmement détaillée, éclairée par des remarques souvent fines, fondée sur une accumulation considérable d'exemples.

Pour l'essentiel de l'interprétation, on se trouvera le plus souvent d'accord avec l'auteur. Peut-être a-t-il abusé des considérations d'aspect, ou du moins n'a-t-il pas suffisamment défini sa terminologie.

C'est ainsi que p. 5 et 126, je ne comprends pas bien comment l'on peut dire que la racine de εἰπεῖν est « indéterminée ». D'une manière générale, M. Fournier se sert d'un vocabulaire abstrait, et multiplie les adjectifs qui donnent à l'expression un certain flottement (cf. p. 14 « le sens « croire, penser » indique l'immanence de l'opération, son intériorité au sujet »). Dans le détail des faits on pourrait ici ou là proposer une objection. Il ne me paraît pas évident (p. 94) que ϝερέω soit un ancien présent, et l'exemple de la *Théogonie* d'Hésiode n'est pas décisif. Dans la traduction des exemples, p. 139, corriger Agathon en Agatharchos, et dans le passage de Démosthène XXI, 144, dire « par les tyrans » au lieu de « sur l'ordre des Trente ».

Dans l'ensemble l'ouvrage fait honneur à son auteur. Il apporte une contribution importante non seulement à l'histoire du vocabulaire, mais aussi à la syntaxe (les indications sur les diverses constructions qui se sont trouvées en concurrence, et en particulier sur l'emploi de l'infinitif, et de l'indicatif ou de l'optatif précédés de diverses conjonctions, seront à retenir).

P. Chantraine.

A. Dain, *Histoire du texte d'Élien le tacticien, des origines à la fin du moyen âge*. Paris, les Belles-Lettres, 1946 ; in-8°, 396 p.

M. Dain poursuit depuis vingt ans ses recherches sur l'histoire des textes grecs et maintient ainsi une discipline philologique essentielle à laquelle il a consacré toutes ses forces. On sait que le domaine qu'il a choisi est celui des écrivains militaires. Outre l'intérêt que présentent par eux-mêmes ces textes de caractère technique, ils posent les problèmes philologiques les plus variés : constitution de recueils d'extraits et d'abrégés, rôle de la tradition indirecte, tradition qu'il est possible de suivre de façon presque continue, et où l'on peut observer la naissance et la propagation des fautes. Après divers travaux d'approche, M. Dain publie cette histoire du texte d'Élien le tacticien, qui constitue sa thèse de doctorat. Ce volume sera suivi d'un second consacré à l'histoire du texte d'Élien après la fin du moyen âge.

Après une première partie où M. Dain présente l'auteur et son œuvre, il suit l'histoire du texte du second au IX^e^ siècle, puis à l'époque de la Renaissance byzantine, enfin du XII^e^ au XV^e^ siècle. Il décrit d'abord le premier état que nous puissions atteindre du corpus élianique, dont la disposition se retrouve à peu près telle quelle dans le plus ancien de nos manuscrits le *Laurentianus* LV-4. L'archétype auquel nous pouvons remonter doit dater du IV^e^ ou du V^e^ siècle. Mais le texte de la *Tactica Theoria* a été refondu et augmenté, donnant ainsi naissance à une tradition interpolée. Cette tradition interpolée doit remonter au VI^e^ siècle ; mais le plus proche commun ancêtre de tous nos manuscrits de la tradition interpolée doit dater à peu près du X^e^ siècle. Entre ces deux dates s'étend une période de trois siècles dont nous ne savons rien, absolument vide de tout travail. Ce fait, qui n'est pas propre à la tradition des tacticiens, est capital pour l'histoire des textes grecs.

Après avoir montré les additions successives de la tradition interpolée, l'auteur entreprend le classement et la description de nos manuscrits. D'abord le *Laurentianus* LV-4, qui apparaît comme un témoin isolé, séparé par près de six siècles des premières copies qui en furent tirées au début de la Renaissance. C'est ce manuscrit, on le sait, qui permet de discerner la recension authentique. La recension interpolée présente une plus grande variété et se répartit en deux rameaux. Sans entrer dans le détail des analyses de M. Dain, un certain nombre de notions essentielles sont à dégager. L'auteur (p. 201) définit la notion de *prototype* (qu'il ne faut pas confondre, bien entendu, avec celle d'*archétype*), le *prototype* étant l'ancêtre immédiat d'un groupe de manuscrits caractérisés. Puis il s'applique à reconstituer les deux prototypes qui sont à l'origine des deux rameaux de la tradition interpolée. Le premier prototype, le *Mazoneus* comme l'a dénommé M. Dain, se trouve si bien défini que M. Dain pourrait reconstituer la mise en pages et la mise en cahiers du volume. On mesure ainsi à quel degré de précision est parvenu l'auteur, et quelle patiente ingéniosité il lui a fallu déployer. Il envisage non seulement le contenu du manuscrit, mais les fautes nouvelles. Les données de la tradition (la mutilation du *Neapolitanus* III-C 26) ont pour conséquence que l'on ne peut pas, pour le corpus élianique, atteindre le *Mazoneus* lui-même, mais un intermédiaire entre ce prototype et ses copies, que M. Dain appelle *l'exemplar*. On voit comment l'expérience acquise par l'auteur lui permet d'opérer avec précision ; en utilisant à l'occasion une méthode statistique, et en extrapolant (cf. p. 230) lorsque certains manuscrits sont lacunaires.

Les progrès qu'a pu réaliser M. Dain dans l'étude de la tradition des écrivains militaires sont apparents. Nous avons déjà parlé des prototypes. M. Dain n'hésite pas à demander (p. 278) que l'on utilise dans les apparats

critiques les leçons des manuscrits reconstitués : méthode tout à fait légitime, mais qui ne sera peut-être pas sans danger lorsqu'elle sera maniée par des novices.

Les conclusions de l'ouvrage mettent en lumière quelques traits de la méthode philologique qui consiste à « essayer de lire les manuscrits perdus ». Il s'agit de reconstituer la tradition par l'étude de ses fautes. Mais M. Dain distingue entre les couches successives d'altérations. Lorsque interviennent les fautes secondaires, puis les fautes tertiaires, le texte s'altère suivant une progression géométrique. Il essaie de déterminer la psychologie du copiste et aussi les types de fautes les plus fréquents (omission des petits mots : articles, négations, prépositions, conjonctions, verbe être).

D'autres parmi ses conclusions me paraissent avoir une valeur moins générale. Le petit nombre des copies doit s'expliquer surtout par le caractère technique de l'ouvrage. Et c'est aussi, je pense, le caractère de l'ouvrage qui est cause que l'on n'observe pas un effort plus marqué de révision du texte.

La rédaction de cet ouvrage est toujours très rigoureuse. Elle est parfois un peu difficile à suivre, non seulement à cause de cette rigueur, mais parce que (ce qui était probablement inévitable) l'auteur doit faire appel à des notions ou des démonstrations qui ne viennent qu'ultérieurement dans son exposé. Finalement la lecture de cet ouvrage austère est agréable, parce que l'auteur, très légitimement fait appel à son expérience avec un ton souvent personnel : « (les manuscrits reconstitués) que je vois pour ainsi dire de mes yeux » (p. 160) ;... « je crois être de métier » (p. 243). On sent M. Dain passionné pour son entreprise, et parfois il fait penser aux grands philologues du XVI^e^ siècle. Mais il n'est pas sans humour, comme le font voir en particulier les épigraphes (cf. p. 57 « Ceux qui vomissent dans un petit vaisseau aussy bien que dans un grand » [Racine]). Par la forme comme par le fond, cet ouvrage témoigne de la maîtrise de M. Dain [1].

P. Chantraine.

Hérodote, *Histoires*, livre V, texte établi et traduit par Ph.-E. Legrand ; in-8°, 148 p. en majeure partie doubles. Paris, Les Belles-Lettres, 1946 ; — Démosthène, *Plaidoyers politiques* : III. *Sur les forfaitures de l'Ambassade*, texte établi et traduit par G. Mathieu ; in-8°, 136 p. en majeure partie doubles ; *ibidem*, 1946 ; — Démosthène, *Plaidoyers politiques* : IV. *Sur la Couronne, contre Aristogiton I et II*, texte établi et traduit par G. Mathieu ; in-8°, 214 p., en majeure partie doubles ; *ibidem*, 1947 ; — Hypéride, *Discours*, texte établi et publié par G. Colin ; in-8°, 320 p. en partie doubles.

Malgré bien des difficultés matérielles, la publication de la collection G. Budé progresse.

Avec un admirable courage, M. Legrand poursuit son édition d'Hérodote. Le livre V contient l'exposé des derniers progrès de l'empire perse, en Scythie en Libye, sur l'Hellespont, en Thrace, en Macédoine, et surtou la révolte de l'Ionie, qui prélude aux guerres médiques. Le texte est pré

1. P. 16, dans la traduction du προοίμιον, ἐπὶ τοῦ θεοῦ πατρὸς σου Νερούας doit être traduit « du temps de votre père le divin Nerva » ; τοὺς ἐντευξομένους signifie probablement « ceux qui liront ».

senté par des notices étendues et bien informées, où M. Legrand se demande quelles sont les sources probables utilisées par Hérodote. Il précise l'attitude de l'historien qui ne témoigne aucune sympathie pour les Ioniens révoltés, ni, d'autre part, pour les Lacédémoniens ; en revanche il est favorable aux Athéniens et, parmi eux, à Clisthène. Dans l'établissement du texte il n'est proposé que peu de corrections nouvelles ; au début du chapitre 7 l'apparat cite la conjecture de Powell ὅλλοι πολιῆται ; — chapitre 35 la correction ἀποξυρώσας ne me semble pas indispensable ; — chapitre 85 ὀλίγους pour τούτους est difficile à justifier paléographiquement.

L'édition et la traduction du discours *Sur les forfaitures de l'Ambassade* de Démosthène présentent la clarté et la fermeté que l'on était en droit d'attendre de M. Georges Mathieu. La notice débrouille au mieux les problèmes assez compliqués que pose le plaidoyer (noter, par exemple, p. 11, que M. Mathieu estime aujourd'hui que le délai d'appel devant l'euthyne après la décharge donnée à un magistrat était de trente jours). L'éditeur admet d'autre part, comme la plupart des philologues, que Démosthène a remanié sa plaidoirie postérieurement au procès, et que c'est cette seconde rédaction qui est parvenue jusqu'à nous. Quant à l'établissement du texte, M. Mathieu attache la plus grande importance au manuscrit S, mais doit reconnaître qu'il faut employer une méthode éclectique (ce que confirment les leçons des papyrus). P. 22, M. Mathieu explique ce qu'il faut entendre par Vulgate ; l'expression figure assez souvent dans l'apparat critique. Peut-être certaines formules qui figurent dans l'apparat paraîtront-elles obscures à qui ne connaît pas l'histoire du texte et des éditions de Démosthène. Ainsi § 115 Harleianus et Morel in mg. Le texte est établi avec une sage prudence. Comme il est dit p. 22, rares sont les cas où l'on doit se résigner à introduire une conjecture. Notons qu'au § 244 M. Mathieu écrit comme Butcher εἶσει, mais interprète la forme comme venant de εἰστέναι. — La traduction réussit à rendre le mouvement et le ton de l'original : § 197 elle repose sur un mot à mot beaucoup plus naturel que celui de H. Weil (μικρῶν peut en effet signifier « vils ») ; — § 222 est-ce « plus qu'aucun de ces gens » ou « plus qu'à aucun de ces gens » ?

Le tome IV contient le discours *Sur la Couronne* et les deux *Discours contre Aristogiton*. Les notices traitent avec précision des problèmes posés par chacun des discours. A propos du discours *Sur la Couronne*, M. Mathieu indique que notre texte dépasse les limites légales d'un plaidoyer, et que nous avons une rédaction remaniée postérieurement pour être publiée. Les papyrus (qui présentent une tradition éclectique) éclairent le problème que posent les documents cités à l'intérieur du discours. Ces documents sont apocryphes et ont été introduits au cours du second siècle, ou au début du premier. Il a existé trois types d'édition : complète (avec tous les documents), mixte (avec une partie des documents) : certains de nos papyrus reflètent l'édition du premier type, notre tradition manuscrite correspond au dernier type (elle ne donne plus les documents après le § 187). — Quant aux discours contre Aristogiton, M. Mathieu incline à attribuer le premier à Démosthène, et à voir dans le second un discours réel prononcé par un accusateur inconnu. Voici quelques remarques de détail : *Couronne*, § 12, M. Mathieu écrit αὐτὴ, non αὕτη comme Weil ; — § 25 il introduit la correction nouvelle περὶ τὴν εἰρήνην ; — § 160 ἂν... ἀκούσετε ne me semble guère possible pour la syntaxe.

L'édition d'Hypéride due aux soins de M. Colin diffère sensiblement des autres volumes de la collection, ce qui apparaît dans le titre d'ailleurs assez

obscur (*texte établi et publié...*), et se justifie d'ailleurs aisément : de l'œuvre d'Hypéride il ne nous est parvenu que des fragments papyrologiques, étendus, mais nécessairement lacunaires, dont ni l'édition ni la traduction ne pouvaient être sur le même plan que pour les autres auteurs. Les données de la tradition sont clairement exposées p. 52 à 65. En 1847, Harris puis Arden achètent successivement deux morceaux d'un même rouleau contenant d'importants fragments du *Contre Démosthène*, du *Pour Lycophron* et du *Pour Euxénippe*, à quoi sont venus se joindre de menus fragments de la même origine (en dernier lieu en 1931 dans les *Papyri Jandanae* un fragment que M. Colin insère dans le *Contre Démosthène*, voir p. 55 et 266). En 1856 Stobart rapporte un rouleau brisé en 15 fragments (que Babington a pu regrouper de façon à ne plus en avoir que 5) contenant, avec des lacunes, l'*Oraison funèbre*. En 1891 Kenyon publie un papyrus de Londres contenant la fin du *Contre Philippide*. Enfin un papyrus du Louvre nous conserve le *1er Discours contre Athénogène* que Révillout a publié partiellement en 1889 et complètement en 1892. Dans ces conditions difficiles M. Colin n'a pas voulu revoir une fois de plus les papyrus ni en relever tous les détails (toutefois il a profité pour le *Contre Athénogène* d'une collation nouvelle de M. Jouguet) ; et il a visé à donner une édition courante d'Hypéride. Dans le texte grec, sauf là où il manque seulement un petit nombre de mots, il s'abstient de reconstituer les phrases d'Hypéride. Mais dans la traduction il indique parfois comment il se représente le contenu des morceaux disparus, en imprimant ces parties en italiques (comme il l'a déjà fait dans une traduction du *Contre Démosthène* publiée dans les *Annales de l'Est*, Mémoire n° 4, 1934, où il a exposé sa méthode en détail, p. 37-51).

Pour un texte aussi difficile, on ne s'étonnera pas que M. Colin ait donné aux notices et aux notes critiques un grand développement. Peut-être le volume en est-il un peu trop grossi. La biographie d'Hypéride qui figure dans l'Introduction aurait peut-être pu être abrégée. Quant aux notes critiques, elles accueillent un grand nombre de conjectures proposées par tous les philologues qui se sont occupés d'Hypéride. En outre, la rédaction en est souvent un peu verbeuse. Ainsi p. 105, colonne V du *Contre Philippide*, à propos de la leçon ὑπείληφας. L'éditeur a introduit lui-même un certain nombre d'hypothèses qui m'ont paru mériter la considération : par exemple p. 132 aux colonnes V-VI du *Pour Lycophron*, il me semble qu'il a raison de conserver ἀπαγόμενος, et de proposer ἀπεκώλυσε pour ἀπέκτεινε des autres éditeurs. On l'approuvera également d'avoir conservé les particularités de langue et d'orthographe qui montrent qu'Hypéride annonce déjà la *koiné* (cf. p. 72 et la note). En conclusion on ne saurait trop remercier l'éditeur de s'être acquitté avec autant de conscience de la lourde tâche dont il s'était chargé. Son édition rendra assurément les meilleurs services.

P. Chantraine.

F. Robert, *La littérature grecque* (collection Que sais-je ? n° 227). Paris, Les Presses Universitaires, 1946 ; in-16, 128 p.

C'est un tour de force de faire tenir en un si petit volume l'histoire d'une littérature aussi riche et variée que la littérature grecque. Pour y réussir M. Fernand Robert a dû se borner à l'essentiel en renonçant délibérément à ce qui lui paraissait moins important.

La poésie lyrique, Pindare y compris, ne tient que deux pages ; « la littérature à l'époque alexandrine et romaine » est représentée par le seul

Plutarque, si bien que de Théocrite, Callimaque, Apollonius de Rhodes, Hérondas on ne trouve que le nom, et qu'un homme comme Épictète n'est même pas cité. Mais ces sacrifices permettent à l'auteur de consacrer à Homère, au théâtre, à l'histoire, à la philosophie (Platon et Aristote), à l'éloquence (représentée, il est vrai, par le seul Démosthène) des chapitres relativement longs, où l'on sent, à plus d'un détail, une information précise et une lecture personnelle des textes ; l'exposé est volontiers rehaussé de formules brillantes et souvent exactes. Là où l'on ne serait pas tout à fait d'accord avec l'auteur, il n'est pas aisé de discuter avec lui parce que le caractère de son ouvrage ne lui a pas donné la possibilité de justifier son exposé par une argumentation détaillée. Il est possible que la poésie homérique soit issue de la poésie sacerdotale (p. 15), mais il faut reconnaître que l'*Iliade* et l'*Odyssée* n'ont presque rien conservé de cette origine (cf. p. 16), qui reste tout hypothétique. Si l'on affirme (p. 17) que la plupart des personnages d'Homère sont d'anciens dieux, ce n'est là qu'une supposition, et l'on a pu aussi penser qu'ils avaient pour origine des personnages historiques. — Est-il bien exact (p. 55) que l'ἀγών de la comédie oppose le chœur aux acteurs ? — Il est dit (p. 64) que, quoique Dorien d'origine, Hérodote écrit dans un ionien artificiel ; mais si Halicarnasse est bien originellement une cité dorienne, elle emploie dès le v^e^ siècle l'ionien dans ses inscriptions.

Le livre se termine par une brève bibliographie qui orientera utilement le lecteur [1].

P. Chantraine.

Anna Spitzbarth, *Untersuchungen zur Spieltechnik der griechischen Tragödie*. Zurich, Rhein-Verlag, 1946 ; in-8°, 110 p.

Le sujet qu'a choisi M^lle^ Spitzbarth présente un intérêt réel, elle a entrepris de déterminer les gestes qui animent la représentation de la tragédie attique. Son dépouillement des textes est complet (que l'on se reporte au riche index qui termine le volume) ; et les faits sont clairement classés : les gestes où un acteur montre quelque chose, les gestes où il enveloppe ou découvre, les invocations, les évocations des morts, les gestes de supplication, le salut et l'adieu, les gestes qui expriment le deuil. Dans les premières pages, l'auteur a eu raison de signaler l'importance de certains termes comme les démonstratifs (en particule ὅδε), les impératifs ὁρᾶτε, ἴδετε, ἰδοῦ, βλέψον, ou les expressions πάρα, πάρεστιν, etc. Dans la suite de l'analyse, il apparaît très vite que les indications données par le texte restent assez vagues.

P. 23, par exemple, M^lle^ Spitzbarth se demande quelle est au juste la position prise par les personnages qui évoquent des morts (cf. par exemple Eschyle, *Choéphores* 501). Il est fait largement usage du livre de Sittl, *Die Gebärden der Griechischen und Römer*, mais il me semble que l'exposé aurait gagné en intérêt si l'auteur avait franchement fait appel à l'archéologie (que l'on songe aux peintures de vases représentant des scènes de tragédies), et aussi à la philologie : quel est au juste le sens de ἀσπάζομαι qui exprime un geste d'accueil (cf. *Iliade*, K 542, etc.) ? Le texte même des

1. N'est-il pas imprudent, dans une bibliographie de ce genre, de donner l'ouvrage de M. Autran, *Homère et les origines sacerdotales de l'épopée grecque*, suggestif sans doute, mais qui ne peut être utilisé qu'avec critique ?

tragiques n'est pas toujours parfaitement clair : *Œdipe à Colone* 330 (cf. p. 30), est-ce que θιγγάνω signifie bien qu'Ismène embrasse Œdipe et Antigone ? Il est parlé en trois passages (p. 41, 42, [61]) du début d'*Œdipe Roi*, mais jamais l'auteur n'aborde les problèmes controversés qu'en pose la mise en scène, et il est singulier qu'elle ne l'évoque à propos des scènes de suppliants, cf. le second vers τίνας πόθ' ἕδρας τάσδε μοι θοάζετε... : Masqueray voit les personnages à genoux, L. Roussel, assis sur les marches d'un autel.

La conclusion indique avec raison que les mêmes attitudes devaient souvent revenir et qu'elles devaient être stylisées, ce qui concorde avec les conditions de la représentation (emploi de masques, etc.), et avec le caractère religieux de la tragédie.

P. Chantraine.

Homeri, *Odyssea*, recognovit P. von der Mühll. Bâle, Helbing et Lichtenhahn, 1946 ; in-8°, xi-463 p.

Sur l'initiative du département de l'Instruction publique à Berne a été décidée, pendant la guerre, la publication d'*Editiones helveticae* destinées à remplacer les éditions étrangères que les étudiants suisses n'arrivaient plus à se procurer. Parmi ces éditions (dont la plupart sont des « extraits »), l'*Odyssée* présente un intérêt particulier. Son auteur est M. P. von der Mühll, qui a écrit l'article *Odyssée* pour l'encyclopédie Pauly-Wissowa-Kroll.

Le texte est établi selon les principes les plus sages, assez comparables à ceux qui ont été adoptés pour l'édition de l'*Iliade* dans la collection G. Budé. Il ne saurait plus être question d'imposer à la Vulgate homérique une unité archaïsante. Il apparaît au contraire que beaucoup de formes artificielles et que l'on a considérées comme fautives (ὁρόω, θείω, ἔην, etc.), étaient déjà employées par les aèdes.

De même il n'y a pas lieu de rétablir partout un hiatus devant les mots commençant par un digamma. En revanche, lorsque la tradition présente une trace d'une leçon archaïque, l'éditeur n'a pas manqué de l'adopter (ainsi 1.73 et ailleurs σπέεσι, non σπέσσι). Il a été plus loin, et il a parfois introduit dans le texte des corrections lorsque la leçon de la tradition lui apparaissait comme absurde : il a remplacé ἕως et τέως par εἷος et τεῖος, il écrit en 1. 134 ἀηδήσειεν, 1. 147 παρενήεον, 241 ἀνηρέψαντο, 404 ἀπορραίσει', 2. 427-ἔμπρησεν, 5. 409 ἐπέρησα, 7. 107 καιρουσσέων, 423 θ'εἰλόπεδον, 163 ἔσσον, 24. 89 ἐπευτύνωνται, 254 ἔοικεν, etc.

En outre M. von der Mühll indique brièvement dans l'apparat critique un grand nombre de conjectures ingénieuses ou probables souvent dues à Schulze ou Wackernagel. Ainsi : 1. 135 οἰχρμένοι' ἐρέοιτο, 297 νηπίας, 2. 100 ἀνηλεγέος, 203 ἴσσα, 283 ἴσσασι, 11. 191 ἔσται, 13. 84 πρώρη, 24. 118 παντὶ, 305 πολυπαμονίδαο, etc.

Il est bien entendu possible, à l'occasion, de proposer des réserves aux corrections signalées dans l'apparat critique ou admises dans le texte : 5.64, en quoi la leçon αἴγιρος relevée en note serait-elle préférable à αἴγειρος ? — 5. 119 les manuscrits ont θεαῖς : il n'y a aucune raison d'attendre θεῇς, le nom de la déesse étant Θεά (éolisme : le terme ionien est ἡ Θεός) ; — 7. 284 (cf. 4.477) l'éditeur préférerait la graphie διειπετέος, mais il est douteux qu'Homère ait connu le datif en -ει ; — 14. 289 M. von der Mühll écrit ἀνθρώπους ἐεόργει et 4. 693, en gardant ἐώργει dans le texte, il indique en note *rectius* ἐόργει *s.* ἐεόργει ; il est bien vrai que la forme de la tradition manu-

scrite ἐώγρει semble malaisément explicable ; le même problème se pose (et se trouve indiqué dans l'apparat critique) pour ἐῴχει et ἐώλπει ; mais y a-t-il une raison pour que la correction ne soit pas indiquée en 16. 288 ou en 19. 7 ? Est-ce parce que ces passages ne doivent pas être considérés comme anciens ?

Le nombre des vers est un des éléments importants de l'établissement d'un texte comme l'*Odyssée*. La nouvelle édition indique les condamnations des anciens, les omissions ou les additions des papyrus (mais sur ce dernier point l'apparat est volontairement incomplet, et n'indique pas les vers supplémentaires donnés par certains papyrus évidemment fautifs). De plus M. von der Mühll signale, lorsqu'elles lui paraissent vraisemblables, quelques-unes des condamnations prononcées par des modernes, mais il le fait avec beaucoup de discrétion. Des notes brèves mais substantielles nous font connaître le point de vue de l'auteur sur la composition du poème, tel qu'il a été soutenu dans son article de l'encyclopédie Pauly-Wissowa-Kroll : notre poème doit résulter de l'amalgame d'une *Odyssée* « homérique » avec une *Télémachie* d'un autre poète, réalisée par un poète plus récent qui a développé et refondu le tout : ce troisième poète serait Athénien et aurait rédigé le poème au début du VI^e^ siècle. Dans l'apparat critique l'éditeur signale les points où il croit voir des traces de retouches ou de remaniements : par exemple, il estime que 2. 93-110 était étranger à l'ancienne *Télémachie* ; de même 227 (et tout ce qui est relatif à Laërte), de même 246-251 ; ailleurs il indique que le texte le plus ancien a pu être retouché ou remanié : ainsi en 7. 103-131, 244 et suiv., 334 et suiv. Dans le chant 6 les condamnations suivantes sont indiquées : les vers 18-19, 42-47 (mais cette belle description de l'Olympe ne semble pas hors de propos), 120-124 (le fait que le passage est fait de vers qui se retrouvent ailleurs est-il décisif ?), 181-185 (peuvent en effet avoir été insérés et le μάλιστα δέ τ' ἔκλυον αὐτοί n'est guère explicable), 204-205 (y aurait-il des raisons bien valables de les condamner ?), 245, 313-315 (= 7.73-75) qui manquent dans la majorité des manuscrits, mais par eux-mêmes ils ne semblent pas mériter de critiques. Bien entendu M. von der Mühll se contente d'indiquer ces athétèses dans l'apparat. Seuls les vers 313-315 sont mis entre crochets droits dans le texte : ils manquent, on le sait, dans de nombreux manuscrits.

L'éditeur n'a marqué qu'assez rarement par des crochets droits qu'il excluait du texte certains vers : ainsi 1. 148 qui est formulaire et manque dans un certain nombre de manuscrits ; 5. 84 = 158, condamné par Aristarque ; 5. 91 = Il. 18.387, omis dans un certain nombre de manuscrits ; 5. 157 = 83, omis dans un certain nombre de manuscrits. Il s'agit presque toujours de vers superflus et d'ailleurs formulaires.

L'apparat critique de cette édition, tout riche et savoureux qu'il est, est rédigé avec netteté et avec brièveté : la p. VIII de la préface en donne la clef. Il est rare qu'il ne semble pas aussi clair qu'on le souhaiterait : cf. pourtant 14. 266, 24. 276-277.

Dans cette édition M. von der Mühll a donné une idée exacte de la tradition de l'*Odyssée* ; il a su en même temps indiquer discrètement, mais fermement les problèmes que posent la langue et la composition même du poème : entre tant d'éditions d'Homère, celle-ci est appelée à rendre les plus grands services.

P. Chantraine.

H. Bolkestein, *Adversaria critica et exegetica ad Plutarchi quaestionum conuiualium librum primum et secundum*. Amsterdam, H. J. Paris, 1946 ; in-8°, 140 p.

Thèse issue de l'enseignement de M. Vollgraff, et qui atteste chez son auteur les meilleures qualités d'information exacte et de précision dans la discussion.

Un premier chapitre intitulé *De symposiacis litterarum genere* est consacré à l'histoire littéraire du genre auquel appartiennent les *Quaestiones conuiuales*. L'auteur critique en particulier les théories proposées par J. Martin dans son livre intitulé *Symposion*. Il refuse par exemple de faire une distinction entre συμποτικὰ et συμποσιακά et maintient qu'il s'agit toujours de questions qui sont censées être traitées au cours d'un *Symposion*. Quant à l'œuvre de Plutarque elle-même, M. Bolkestein n'a pas de peine à montrer que les propos tenus par les divers interlocuteurs sont imaginés par Plutarque. Une comparaison entre *Quaest. Conu.* VII, 4 et *Quaest. Rom.* 75 et 64 permet d'observer avec quel art Plutarque utilise la forme dialoguée. On retiendra aussi le rapprochement entre Plutarque, *Quaest. Conu.* V, 4 et Athénée 423 e, qui semblent provenir d'une même source.

La majeure partie de l'ouvrage est constituée par un recueil de remarques critiques d'importance très variable. P. 51, la discussion sur la forme Ἀριστοτέλην ne nous apprend pas grand'chose, mais bien d'autres notes mériteront d'être étudiées de près. Le plus souvent, M. Bolkestein tend à montrer que le texte des manuscrits peut s'expliquer et ne doit pas être corrigé : p. 53, il montre que le tour δεινός avec ἐν et le datif en 613 a est possible ; — p. 58, en 614 b, il justifie la leçon ἀριστερεώνων ; — p. 60, en 615 a il défend la leçon ἐμβάλωσιν, mais il faut reconnaître que c'est à peine une correction que d'écrire ἐμβάλλωσιν ; — p. 62, en 615 d, malgré les arguments de M. B. il me semble que l'on attend une opposition et la correction de Reiske ἀσυνήθεις n'est pas invraisemblable (en citant le passage, l'auteur a omis καὶ οἰκείους) ; — p. 68, en 618 c, M. B. condamne ὧν ἐλέγομεν ; — p. 97, en 628 c, il donne de bonnes raisons de construire μεμελιτωμένον avec ἀγγεῖον.

P. Chantraine.

Carlo Diano. I. *Questioni Epicuree* (Extr. des C. R. de l'Acad. Nationale dei Lincei, VI, XII, fasc. 11-12, p. 819-895), Roma, Dott. Giov. Bardi, 1937 ; II. *Note Epicuree* (Extr. des Ann. de la R. Scuola Norm. super. de Pise, II, XII (1943), fasc. III, p. 1-13) ; Pisa, Palazzo dei Cavalieri, 1943 ; III. DISSENTIO-ΔΙΑΙΣΘΑΝΟΜΑΙ *e il problema della memoria* (R. C. della R. Acad. d'Italia, VII, III, 1942-XXI, fasc. 9, p. 1-6), Roma, R. Academ. d'Italia, 1943 ; IV. *Lettere di* Epicuro *e dei suoi* nuovamente o per la prima volta edite ; Firenze, G. C. Sansoni, 1946, 43 p. in-8° ; V. Epicvri *Ethica*, edd., adnotationibus instr. ; Florentiae, In aedibus Sansonianis, 1946 ; 193 p. in-8°.

Parmi les savants qui dans ces dernières années ont contribué, par la publication de textes ou par leur exégèse, à la connaissance de la philosophie d'Épicure, l'Italie peut citer avec honneur les noms d'E. Bignone, de G. Pasquali, d'A. Vogliano ; celui de M. C. Diano s'ajoute maintenant à cette liste, où il prend une place de choix. Des cinq travaux dont il m'a fait hommage, les trois premiers sont consacrés à l'étude de la doctrine : nature et définition de la notion de « plaisir » ; si l'absence de douleur constitue en soi un plaisir ; variations d'intensité du plaisir ; explication de certains passages de la lettre à Hérodote (§§ 35-37 ; 83), où M. Diano discute et réfute les interprétations précédentes, notamment celles de

Bailey et de Bignone ; sens de certains termes techniques d'Épicure ou de Lucrèce : e. g. du gr. πόρος dans l'expression πάντα πόρον σύμμετρον ἔχοντα de Ép. I 47[b], ou de *dissentio* dans la vers de Lucrèce IV, 765..

> *Praeterea meminisse iacet languetque sopore,*
> *Nec dissentit eum mortis letique potitum*
> *Iam pridem quem mens vivum se cernere credit,*

où M. Diano, rompant avec les explications antérieures, voit dans *dissentio* la traduction exacte de διαισθαίνομαι : nous aurions là un « calque sémantique » comparable à la traduction par *adopinor* de προσδοξάζω. L'explication est ingénieuse ; mais je me demande pourquoi Lucrèce aurait employé ce terme amphibologique au lieu de *discerno*, par exemple, et pour ma part je persiste à voir dans *dissentio* un verbe marquant l'opposition d'attitude de la mémoire vis-à-vis des images fausses que le rêve nous présente : la construction de *dissentio* « être d'un avis différent, opposer l'objection que » avec la proposition infinitive n'offre aucune difficulté, et le sens de « objecter » convient, me semble-t-il, parfaitement au passage, où Lucrèce montre que le contrôle de la mémoire (*meminisse*), aboli par le sommeil, ne vient plus combattre les illusions du rêve, et démontrer l'inanité des visions de l'esprit (*mens se cernere credit*).

Les deux dernières publications de M. Diano sont des éditions de textes. Depuis les *Epicurea* d'Usener, qui remontent à 1887, et dont on ne saurait contester le mérite, notre connaissance du texte d'Épicure, et des Epicurea a fait de notables progrès : les papyrus d'Herculanum, grâce à M. Vogliano, sont mieux connus ; M. von d. Muehll a donné des Lettres et des Sentences une édition améliorée ; la publication par I. William des Fragments de Diogène d'Oenoanda n'a pas été sans profit ; MM. Bailey et Bignone ont fourni chacun de leur côté des éditions, l'un des « Extant remains », l'autre des « Opere e frammenti », qui sont de valeur. M. Diano nous apporte dans les *Lettere di Epicuro e dei suoi*, une édition nouvelle du papyrus Herculanensis 1418, enrichie de fragments inédits (col. XXIII, XXVI, et XXVII) et accompagnée d'une traduction (p. 21-26) et de notes (p. 27-43), qui seront précieuses pour l'interprétation de ce texte difficile, mais instructif. Les Ethica contiennent la Lettre à Ménécée, les Maximes, les fragments des œuvres diverses relatifs à la morale, la vie d'Épicure de Diogène Laërte (moins les Lettres et les Maximes) ; enfin le *De finibus bonorum et malorum epitome ex Ciceronis de Finibus l. I* (ch. IX, 29-XXI-72) : suivent un commentaire abondant (p. 103-151), un *Conspectus numerorum* (table de concordance) ; un *Index verborum et rerum* (p. 159-179) ; un *Index nominum* (p. 185-193). On appréciera particulièrement la publication des fragments conservés par les papyrus d'Herculanum 1056, 967, 1191 (p. 24-51), que M. Diano a pu donner grâce à la complaisance désintéressée de M. Vogliano. Qui parcourt ces textes verra vite la part de nouveautés qu'apporte M. Diano, soit qu'il propose des corrections originales (p. ex. p. 22, frgm. 15, l. 9), soit qu'il défende la tradition corrigée sans raison (p. 23, frgm. 21), soit qu'il explique correctement des passages jusqu'ici mal interprétés (p. ex. lettre à Ménécée § 128, 3, commentaire p. 110). Après ces *Ethica*, M. Diano nous promet des *Physica*, où son esprit critique et son ingéniosité auront plus encore à faire, si possible. L'examen des travaux qu'il a déjà publiés nous fait bien augurer de ceux qu'il entreprend.

A. Ernout.

Erik Wistrand, *Nach Innen oder nach Aussen?* (Göteborgs Högskolas Årsskrift, LII, 1946 : 1); Göteborg, Wettergren Kerbers Förlag; 54 p., in-8°.

Le sous-titre *Zum geographischen Sprachgebrauch der Römer* éclaire un peu le titre à l'abord énigmatique choisi par M. Wistrand. Il s'agit en somme du « point de vue » auquel on se place pour déterminer la position d'un objet ou d'un lieu, mer, terre, etc. En ce qui concerne la mer, ou l'océan, est-il extérieur à nous, c'est-à-dire au continent, dont il forme la muraille qui l'enferme, ou intérieur à nous, c'est-à-dire enfermé lui-même dans la ceinture des terres ? Selon que l'on adopte l'une ou l'autre conception, on ira, en naviguant vers le large, vers l'intérieur, ou vers l'extérieur. Et il est possible que les deux conceptions coexistent, et se confondent. Mais aussi, troisième point de vue, la mer peut être considérée comme un corps autonome, qui absorbe ou rejette les éléments étrangers, qui sort de son domaine ou y rentre. Ainsi les *ultimi, extremi Oceani fluctus* peuvent-ils être aussi les *intimi*. M. Wistrand a nourri son étude de quantité d'exemples et de citations ; il l'a étendue de la mer au rivage, *litus*, dont il donne une bonne explication sémantique : le mot désigne non seulement le rivage par opposition à la mer, mais la mer qui s'étend le long du rivage par opposition à la terre ferme : toujours *nach Innen oder nach Aussen*.

A. Ernout.

André Lambert, *Die indirecte Rede als künstlerisches Stilmittel des Livius*, Buchdruckerei Baublatt A. G., Rüschlikon, 1946; 80 p., in-8°.

Si les discours en style direct chez Tite-Live ont fait l'objet de nombreux travaux, les discours en style indirect que l'on trouve chez cet historien, n'ont pas encore donné lieu à une étude systématique. C'est surtout chez César que ce genre de discours a été étudié; et encore, l'étude en a été faite du point de vue grammatical plutôt que du point de vue stylistique. On ne saurait du reste comparer exactement la manière de César avec celle des autres historiens : son œuvre, toute particulière, a un but très précis, bien que non avoué : c'est de présenter, dans la forme la plus impersonnelle et objective qui puisse paraître, les campagnes de César sous un jour favorable à leur auteur ; de là, l'emploi de la 3e personne dans le récit, et du style indirect dans le discours : le style indirect dépouille le discours de tout ce qu'il peut avoir de subjectif, et se contente de présenter, ou tout au moins feint-il de présenter les événements et les circonstances, en tenant compte du fond et non de la forme. Procédé de style officiel, employé dans les rapports et comptes rendus, comme nous le voyons par différentes inscriptions (Sénatus-consulte des Bacchanales, Décret de Paul-Émile) il est naturel que César l'ait recherché pour donner à son compte rendu le maximum d'authenticité.

Pareille préoccupation ne peut se trouver chez Tite-Live, ou chez les historiens — et M. Lambert a bien fait d'indiquer la position toute particulière de César, et le caractère singulier de son œuvre (p. 69 et s.). L'usage du discours indirect chez lui se justifie pour d'autres raisons : le discours indirect sert à traduire les sentiments d'une communauté, d'une foule qu'il serait difficile de faire parler directement ; il résume les *propos* tenus par certains, sans que ces propos puissent être qualifiés de discours ; il résume aussi des discours qu'il serait trop long de reproduire ou d'imaginer en entier, et dont il suffit d'indiquer la substance. Le discours indirect a

l'avantage de s'insérer directement dans le cours du récit, sans en briser l'ordonnance et la teneur, comme le fait le discours direct. Enfin, il peut se combiner avec le discours direct ; et le passage de l'un à l'autre, en faisant succéder l'apostrophe directe à la relation impersonnelle, introduit un élément de variété et de pathétique. Le discours indirect est généralement court, et cela s'explique : la forme de style indirecte est lourde : elle emploie surtout des subjonctifs et des infinitifs ; elle est souvent équivoque; elle rend malaisément certains types d'expressions particulièrement fréquentes dans les discours, les interrogations et les exclamations par exemple. Pourtant Tite-Live dans ses discours indirects a usé de toutes les ressources de la rhétorique, comme M. Lambert le montre bien (p. 21-31). L'étude qu'il présente est faite avec soin : M. L. connaît bien la littérature de son sujet; et le dépouillement qu'il a fait des dix premiers livres de l'Histoire romaine est très consciencieux, l'analyse des procédés de ce style, des raisons de son emploi, des effets obtenus est menée avec scrupule.

Le plan de sa dissertation pourrait être discuté; après avoir étudié le style indirect dans T.-L., M. L. établit une comparaison entre T.-L. et Polybe, puis consacre quelques pages au style indirect dans Salluste et César : chapitres très brefs et forcément incomplets, qui ne peuvent tenir lieu d'un exposé historique sur la naissance et le développement du style et du discours indirect — style et discours ne sont pas exactement synonymes. Mais cet exposé, que l'on souhaiterait, dépassait les limites d'une dissertation inaugurale, qui est déjà fort honorable.

A. Ernout.

P. G. Goidanich, *Rapporti culturali e linguistici tra Roma e gli Italici. Origine antica della cultura in Roma. L'inscrizione arcaica del Foro Romano, e il suo ambiente archeologico. Suo valore giuridico*. (Atti d. R. Accad. d'Italia, Mem. d. Cl. di Sc. mor. e stor. S. VII, v, III, f. 7.) Roma, R. Accademia d'Italia, 1943, p. 317-501.

Que ne donneraient historiens et linguistes pour avoir intacte l'inscription de la Pierre Noire du Forum ! Depuis que Giacomo Boni a mis au jour en 1899 ce précieux document, que de tentatives ont été faites pour le déchiffrer, le compléter, l'expliquer ! On sait toutes les difficultés de l'entreprise, dont la principale est la disparition de la partie haute de la pierre, avec le texte qu'elle portait : ainsi donc inscription mutilée — dans quelles proportions ? —, de lecture incertaine et difficile, en raison des aspérités de la pierre et des dégradations qu'elle a subies, incertitude même sur le sens des mots restants et la ponctuation. Sans se laisser décourager, M. Goidanich a repris le problème, en l'étudiant sous tous ses aspects. Il a commencé par étudier le lieu même où se trouvait la pierre, et par démontrer qu'elle s'élevait dans un *locus sacer*, où se trouvaient des tombeaux, que par conséquent l'inscription devait concerner la *religio loci*. Ensuite il a repris la lecture de l'inscription, en recourant à tous les moyens les plus perfectionnés : éclairage puissant et sous divers angles, estampage, lecture sous verre, copie et restitution des lettres incomplètes, examen des défauts de la pierre qu'on pourrait confondre avec des caractères ou des signes de ponctuation, critique des lectures précédentes (p. 386-430 ; pl. VI-XI). Ces études préliminaires l'ont amené dans un dernier chapitre à proposer une nouvelle reconstitution du texte, accompagnée de commen-

taires philologiques, archéologiques et juridiques. Voici « in forma latina comune », la lecture de l'interprétation de M. Goidanich (p. 432) :

1. *Qui hunc locum uiolauerit Manibus sacer sit.*
2. *Sordibus qui haec contaminet loca fas regi iudicio ei habito adimere rem diuinam.*
3. *Quos rex per hanc senserit uehi uiam, calatorem habenis eorum iubeto illico* (sic) *iumenta capiat, ut a uia statim iter per auersum locum pergant purum.*
4. *Qui hac uolet* (« ha uelod ») *neque per purum perged iudicio iusta licitatione condemnetur* o *coercetor.*

A titre de comparaison, voici la restitution d'E. Goldmann (Klio, Beih. XIV, 59)[1].

1. QVOI HOD*ke saxom uio*
2. *lase(d) diovei* sAKROS ES
3. ED. SORDes *quoi faxe*
4. *d per res anov*A(*s*) A(K)RAS
5. REGEI *Lege(d) datod ove(m) m*
6. *asem ha(u) uelod n*EQVAM.
7. QVOS R*ex skiad agese v*
8. *iad plaustro*M KALATO
9. REM HAD*ke enhibese iou*
10. *bead kit*OD IOVXMEN
11. TA KAPIAD IT(a)AV *orta(d) do*
12. M ITEr RI*ted fakit rex.*
13. *oue(m) mase*M, QVOI HA(*u*)
14. VELOD NEQV*am est, re*
14. *gei dat*OD IOVESTOD
16. ELOQVIOD *legis*

Et enfin — car je ne puis les énumérer toutes — l'interprétation de M. Pisani (Rend. Cont. Acc. Lincei S. VI, vol. VIII, p. 735-741) citée par M. Goidanich p. 466 :

Qui haec violaverit sacer erit Soranoi. Esse iumenta regi Lukio omnino, quos rex per suum kalatorem habeat adserendod, vectabula capta deditave,... m, item regem?... m, qui haud arbitrio neque iudicio iusto Lucio abduce(n)tor.

Il est inutile de souligner les différences, et il est dangereux d'adopter entièrement l'une ou l'autre de ces versions :

Non nostrum inter uos tantas componere lites.

M. Goidanich ne doit pas s'attendre à ce que sa nouvelle restitution entraîne l'adhésion unanime : pour ma part, j'hésite à voir dans *esed* l'équivalent d'un subjonctif présent, et dans *uelod* un futur *uolet*. Je crois que M. Goidanich a raison de bannir définitivement la mention d'un dieu Soranus, qui n'a sans doute jamais existé, et qui, en tout cas, n'aurait que faire dans ce texte; je crois aussi que nous avons affaire à un texte de caractère juridique et religieux, comparable aux inscriptions de Spolète et de Lucérie, et qui doit comprendre plusieurs articles, interdictions et prescriptions très courtes, relatives à l'activité du *rex* (*sacrorum*) précédé

1. On sait que l'inscription est écrite boustrophédon.

du *kalator*, avec présence d'un attelage (*iouxmenta*). Ceci, M. Goidanich l'a démontré avec une force nouvelle; il a eu le mérite de replacer, pour son étude, exactement l'inscription dans son cadre, et d'en définir la topographie ; enfin il s'est entouré d'une foule de textes juridiques qui contribuent puissamment à étayer sa démonstration, et renseignent le lecteur sur nombre de prescriptions de la loi romaine. Quant aux détails, d'un texte aussi mutilé, qui pourrait prétendre les restituer et les interpréter avec une parfaite exactitude?

A. Ernout.

Térence, *Comédies*, t. II, *Heautontimoroumenos-Phormion*, texte établi et traduit par J. Marouzeau. Paris, Les Belles Lettres, 1947, 202 p., in-8° (en majeure partie doubles).

Le compte rendu détaillé que j'ai donné du tome I de cette édition dans la *Revue de Philologie*[1] me dispense de parler longuement de ce tome II. Même méthode et mêmes qualités : texte établi sur une étude approfondie de la langue et de la prosodie et métrique de Térence, apparat critique, complet et disposé méthodiquement, traduction qui s'efforce de rendre toutes les nuances de la pensée et du style. Voici quelques remarques que j'ai faites au courant de ma lecture ; je les soumets à M. Marouzeau, ne serait-ce que pour lui montrer que je l'ai lu avec toute l'attention que mérite son travail.

Haut. 115-6

Putauit me et aetate et beneuolentia
Plus scire et prouidere quam se ipsum sibi.

Le texte est, comme M. M. le reconnaît, peu sûr. Le vers 115 n'est pas dans le Bembinus de première main, mais une seconde main (*Iouiales*) a ajouté entre les lignes *putauit me etate et sapientia* ; la leçon adoptée ici est celle des Calliopiens. Après avoir signalé le fait, M. M. note dans l'apparat : putauit med et aetate et sapientia *dubitanter Linds.-K.* (ce n'est pas tout à fait exact ; Lindsay-Kauer n'ont pas adopté ce texte, et notent simplement dans l'apparat : *vix* put. med et aet. et sap., l'adverbe *vix* indique qu'ils repoussent la correction) ; puis M. M. ajoute : *beneuolentia apud Pl. et Terent. saepius cum aetate coniungitur, ut Pl. Trin. 367.* Le sens de cette note m'échappe : si Plaute emploie *beneuolens*, *beneuolus* plusieurs fois, il n'a pas d'exemple de *beneuolentia* ; Térence a 2 ex. de *beniuolus* (Hec. 761, Ph. 97), mais *beneuolentia* n'est attesté que dans ce passage contesté, de l'Heautontimoroumenos ; et dans les vers du Trinummus qu'invoque M. M., c'est *sapientia* que l'on lit ;

Non aetate uerum ingenio apiscitur sapientia.

Si ce rapprochement peut être invoqué — ce qui est douteux — il serait plutôt en faveur de *Iouiales*.

143

Faciundo facile sumptum exercirent suom

L. apparat porte : exercirent *ego* (exsercirent *Paumier Linds.-K*) e. q. s. Mais la graphie *exercirent* est déjà dans Umpfenbach, qu'a suivi Ballentine.

199

Illicne ?

1. T. XVII, 1943, p. 86 et s.

M. M. a préféré cette correction à celle de Fleckeisen : *illicine*. Plaute ne semble avoir employé que les formes *hicine* (fréquent), *illicine* (Ps. 954), *isticine* (e. g. Mer. 620), cf. Lodge, Lex. Pl. II, 128 ; Térence n'a que *hicine* (cf. Jenkins, Index Terent.).

420

Lire *profecto* au lieu de *prefecto*.

515

† *Ille Cliniae seruos tardiusculust* †

M. M. a raison de ne pas admettre la correction *Cliniai* de Bentley, trop vite adoptée par les précédents éditeurs ; dans le Commentaire métrique, p. 99, lire : An. 439 au lieu de Ad. 439.

540

Iam IAM *huic mansisset unicus gnatus domi.*

Le second *iam* est ajouté par M. M. avec quelque doute, car il note dans son Commentaire métrique : « Peut-on, pour éviter la correction *iam* < *iam* >, envisager une scansion *iăm hŭīc*, avec hiatus prosodique et abrègement iambique, en partant d'une scansion *hūīc* qui passe pour étrangère à Térence ? Cf. Laidlaw, p. 76 et 91. » — Mais ne peut-on pas scander avec Lindsay-Kauer

iăm hūic mansisset unicus gnatus domi

avec maintien normal du monosyllabe *iam* en hiatus devant *hūic* monosyllabe long ? La locution *iam iam* qui sert à marquer la proximité immédiate d'un événement convient-elle ici ?

745

... Ne quaeras ; efferant quae secum huc attulerunt.

La leçon des Calliopiens *et ferant* indique une forme *ecferant*, attestée du reste v. 804 ; cf. *ecquis* devenant *etquis*, etc.

829

Vbi Clitipho hinc est ? — « Eccum me » inque. — Eccum hic tibi

Hinc est la leçon *A* qui a également dans An. 965 *Pamphilus hinc ubinam est ?* mais dans ce passage l'*n* de *hinc* a été exponctué par le correcteur, et l'ordre correct *ubinam hic* rétabli.

Plaute ne connaît que *ubi hic*, e. g. M. G. 9 *Sed ubi Artotrogus hic est ?* Ps. 599 *nimis uelim | certum qui id mihi faciat Ballio leno ubi hic habitat ;* Ru. 1034 *ubi tu hic habitas ?* M. G. 1258 *nescio ubi hic prope adest quem expeto uidere* ; cf. la locution comparable, qui confirme la présence du locatif *hic* après *ubi*, Tri. 873 *Lesbonicum hic adulescentem quaero in his regionibus | Vbi habitet.* — Dans le vers de Térence qui nous intéresse, la réponse de Clitiphon *Eccum hic tibi* doit reprendre un *hic* de la question de Chremes : je lirais donc avec D^1 G^1, et malgré le Bembinus, *Vbi Clitipho hic est ?* comme dans l'Andrienne, où M. M. écrit du reste *Pamphilus ubinam hic est ?*

1.023

Sed ipse egreditur, quam seuerus ! Rem cum uideas, censeas.

Sens obscur, dit M. M. qui traduit : « C'est quand on voit la chose qu'on peut se rendre compte. » — Lindsay-Kauer ponctuent : *Rem, cum uideas, censeas* ; ce qui doit signifier : « A le voir, on le prendrait réellement pour

un homme sérieux », sens qu'appuie du reste le passage de la Casina 562, que cite M. M. : *Sed eccum incedit ; at quom aspicias tristem, frugi censeas* « Mais le voici qui s'avance. A son air sévère, ne le prendrait-on pas, vraiment, pour un homme rangé ? »

PHORMION.

173

Quod si tibi res sit cum eo lenone quocum mihi est, tum sentias.

A la place de *quocum*, le Bembinus a *quo*. — *Quocum* semble être une correction de grammairien, qui n'admettait pas l'absence de préposition dans la relative. Mais comme le remarquent Dziatzko-Hauler « la reprise de la préposition est négligée, comme en grec » et du reste le latin offre quelques exemples de cette construction ; dans le Phormion même v. 476 *in hac re ut aliis* (leçon de A ; les Calliopiens ont *ut in aliis*) ; dans Adelphes 961 : *Quodnam ob factum ? — Multa* ; et chez Plaute, une construction exactement comparable à celle de notre vers du Phormion, dans Casina 317-8 : *Quicum litigas Olympio ?/— Cum eadem qua tu semper.* — Enfin le vers se scande beaucoup plus facilement avec *quo* qu'avec *quocum*.

247

O Phaedria, incredibilest quantum erum antè eo sapientia.

Dziatzko-Hauler, et Lindsay-Kauer écrivent *incredibile*[*st*] d'après Arruntius Celsus ap. Charis. 207 qui, à propos du v. 643, cite *immane quantum, incredibile quantum*. La phrase nominale est normale dans ces locutions, et *incredibile quantum* semble traduire comme le notent Dziatzko-Hauler, θαυμαστὸν ὅσον. Sans adopter la correction, M. M. n'aurait-il pu l'indiquer dans l'apparat ?

333

Aliis alicunde est periclum, unde aliquid abradi potest.

Alicunde est une correction de L. Havet, qui élimine le *aliunde* de tous les manuscrits, sous prétexte que cette dernière forme ne retrouve pas dans Térence. L'argument me paraît faible. Dans tous les passages où Térence emploie *alicundē*, il l'emploie avec le sens de « quelque part », ainsi An. 406 *uenit meditatus alicunde ex solo loco* ; Ph. 300 *Sumeret/ Alicunde.— Alicunde?;* Ad. 242 *minas decem conradet alicunde*. Mieux encore : dans Hec. 286 *alicunde* est en rapport avec *aliquis* : *Nam nos omnes quibus est alicunde aliquis obiectus labor*. Le couple *aliis aliunde* est du même type que *alius alium, alii alio*, etc., et s'il n'est pas attesté chez Térence ailleurs que dans ce vers, il y en a maint exemple dans d'autres auteurs, ainsi dans Naevius, Bell. Pun. 70, cité par Festus 333, 3 L. : *simul alius aliunde rumitant inter sese* ; Tite-Live XLIV, 12, 3 *alii aliunde coibant ;* Sénèque, N. Q. II, 12, 3 ; Pline, H. N., III, 16. 27, 3 ; on a également *aliunde alio, aliunde aliorsum*, cf. Thes. L. L., I, 1590, 65 ; 1597, 21, 22.

C'est le propre des textes anciens que de toujours prêter à la discussion, si bien établis qu'ils soient. Aucun d'eux n'y échappe, même Virgile.

Grammatici certant : si le monde ne pouvait connaître que ces combats innocents ! Souhaitons que le tome III nous apporte sans trop tarder la fin de cette édition, qui compte parmi les plus importantes de la collection.

A. ERNOUT.

HERMANN FRÄNKEL, *Ovid, A poet between two Worlds*. University of California Press, Berkeley a. Los Angeles, 1945 ; VIII-282 p. in-8°.

Invité par le Comité des *Sather Classical Lectures* à venir faire une série de conférences à l'Université de Californie, M. H. Fränkel a eu la coquetterie de choisir un sujet sur lequel il n'avait encore rien publié, bien qu'il l'eût étudié depuis de nombreuses années. Ce sujet, c'est Ovide et son œuvre ; pourquoi « Ovide entre deux mondes » ? C'est parce qu'il y soutiendra la thèse, selon lui hétérodoxe, qu'Ovide représente la transition entre l'antiquité et les temps modernes. Loin de voir en lui un poète facile et superficiel, plus spirituel que profond, et tout pénétré des recettes de la rhétorique, M. Fränkel s'attache à découvrir en lui certain état d'esprit qui annonce le christianisme (p. 163). Dans une note complémentaire (p. 263) il énumère les raisons sur lesquelles il fonde son jugement : j'avoue que vouloir faire d'Ovide le poète de l'inquiétude, de la contrition et de la mortification me semble plus paradoxal qu'hétérodoxe, et je ne saurais croire que « *there seems to be a touch of flagellantism in Ovid's raging against his own verse children* « *flesh from my flesh* ». Sans doute Ovide affirme-t-il qu'il a jeté ses œuvres au feu (par ex. Tristes I, 7, 15 et et s. ; IV, 1, 101), mais il savait qu'il en circulait de nombreux exemplaires, *pluribus exemplis scripta fuisse reor*, et l'on a le droit d'être sceptique sur la portée, et même sur la réalité de son geste. Quant à la vogue d'Ovide au moyen âge et jusqu'au XIX^e^ siècle, elle s'explique par bien des raisons qui n'ont rien à faire avec le modernisme : et tout d'abord parce qu'il était le conteur par excellence, une mythologie où l'on pouvait puiser à pleines mains et sans effort des motifs d'inspiration faciles. Si l'on a pu faire de la quatrième églogue un poème messianique, je cherche en vain dans l'œuvre d'Ovide quelque chose qui lui ressemble. Rien de son attitude en exil ne m'incline à croire que « *his affliction was turned into a mantle of tragic dignity* » (p. 267). Pour preuve de cette assertion, M. Fränkel renvoie à deux vers des Tristes V, 6, 31.

Ceditur et caecis et quos praetexta verendos
Virgaque cum verbis imperiosa facit

qu'il traduit :

People respectfully make way for a blind man even as they do
for a venerable consul with the insignia of puissant office

Où est l'équivalent du *respectfully* dans le texte latin qui dit seulement : « On fait place aussi bien aux aveugles qu'à ceux dont la prétexte et la baguette impérieuse, avec les ordres qui l'accompagnent, imposent le respect » ? Et Ovide oppose au contraire l'attitude de pitié qu'on a pour les déshérités du sort, comme les aveugles, à l'attitude déférente qu'on a pour les puissants. C'est un suppliant qui parle avec humilité, non un homme qui se drape dans un manteau de dignité tragique.

A. Ernout.

William Hardy Alexander, *Seneca's Dialogues VI, XI, XII* (*Consolationes*) ; I, II, VII, VIII, IX, X (*Miscellaneous Moral Essays*). *The Text Emended and Explained* (Extr. de Un. of California Publications in Class. Philol., vol. 13, 2, p. 9-48, et 3, p. 49-92). University of California Press, Berkeley a. Los Angeles, 1944.

Le titre même de ces études indique qu'elles échappent à l'analyse : il faudrait reprendre et discuter un à un tous les passages des dialogues que M. Alexander s'efforce de corriger ou d'expliquer. A le lire, on voit tout le soin qu'il a pris à étudier les passages controversés de Sénèque ; il connaît

bien son auteur [1], et les travaux antérieurs, notamment les *Neue Senecastudien* de B. Axelson, sans parler des éditions. Ces recherches montrent combien l'apparente facilité de Sénèque dissimule de questions controversées, qu'il s'agisse de l'établissement ou de l'interprétation du texte. Elles font apparaître les services que rendrait une édition commentée de Sénèque, pour laquelle il faudrait disposer d'abord d'un bon Lexique. Le *Vocabulaire philosophique de Sénèque* d'Armand Pittet [2] en est resté à sa première livraison, et du reste, il n'est pas complet; l'index de l'édition de Haase est tout à fait insuffisant. Les États-Unis qui nous ont déjà donné tant de lexiques ou index précieux, nous rendront-ils ce nouveau service [3] ?

A. Ernout.

Le Bonniec, *Bibliographie de l'Histoire Naturelle de Pline l'Ancien*. Paris, Les Belles-Lettres, 1946 ; 55 p. in-8°.

Collaborant lui-même à l'édition de Pline l'Ancien qui se construit, M. Le Bonniec a voulu rendre service à ses coéquipiers en rédigeant cette bibliographie copieuse, et il a réussi. Le classement adopté est clair et judicieux, et permet de s'orienter bien et vite dans ce monde si varié de travaux qu'a provoqués l'œuvre de Pline. On eût souhaité que M. Le B. fût parfois un peu plus explicite sur le contenu des travaux qu'il mentionne : bien des titres n'indiquent rien, par ex. *Quaestiones Plinianae*, *Vindiciae Plinianae*, *Pliniana*, etc. Une brève indication du sujet traité, des conclusions adoptées, etc., eût été la bienvenue : elle eût souvent épargné des lectures inutiles, et fait gagner du temps. Je souhaite que ce livre, en facilitant l'initiation, suscite de nouvelles vocations pliniennes.

A. Ernout.

M. Fabii Qvintiliani, *Institutionis oratoriae libri primi capita de grammatica* (I, 4-8), ed. Max. Niedermann. Neuchâtel, Éditions du Griffon, 1947 ; xxi-36 p. in-8°.

Ce volume inaugure une nouvelle collection, la « Bibliotheca Neocomensis scriptorum titulorumque Latinorum in usum Academicum » que dirige M. Max Niedermann lui-même. D'après l'énoncé des ouvrages à paraître, cette collection a pour objet de fournir aux étudiants des textes non classiques, et de leur faire connaître certains aspects de la littérature ou de la langue latine, qui malgré leur intérêt ou leur importance, sont généralement exclus des programmes ordinaires : je vois que sont en préparation par exemple : Caton, *De l'Agriculture*, Pétrone, *Le banquet chez Trimalchion*, saint Jérôme, *Choix de Lettres* ; des extraits de Grégoire de Tours, etc. Les éditeurs de ces textes sont en majorité suisses ; mais M. Nierdermann a fait appel à la collaboration étrangère, notamment italienne (M. Pighi, *Pages choisies d'Ammien Marcellin*) ou française (M. Fr. Thomas, *Chrestomathie du latin vulgaire*). L'initiative est excellente, et l'on

1. Je vois qu'il a publié en 1934 des Notes and Emendations to the XII Dialogues of L. Annaeus Seneca (Edmonton, Univ. of Alberta Press, 1944) que je ne connais pas.

2. Paris, Les Belles-Lettres, 1937.

3. M. Alexander, p. 73, n. 27 juge L. Havet *fairly conservative as regards texts*. C'est un jugement qui surprendra ceux qui ont suivi l'enseignement et les travaux de L. Havet : il n'avait pas pour la tradition manuscrite tant de respect.

souhaite que la collection se développe rapidement, et reste à des prix abordables pour les étudiants des pays à monnaie dépréciée...

Le texte de Quintilien publié par M. Niedermann traite toutes sortes de questions, et pose toutes sortes de problèmes. Le rhéteur y passe rapidement en revue les éléments de la grammaire, et dans cet examen désordonné il apporte un nombre considérable de faits de langue précieux : on peut tirer de l'explication de ce chapitre tout un exposé historique de la langue latine, depuis la phonétique et la graphie jusqu'au vocabulaire. On comprend qu'un tel texte ait séduit un linguiste aussi averti que M. Niedermann, et qu'il ait mis tous ses soins à le présenter : de là cette préface de 21 pages, dont la longueur peut paraître disproportionnée avec celle du texte lui-même, mais où l'éditeur a voulu fournir au lecteur toutes garanties sur l'établissement du texte, en lui présentant avec méthode toutes les ressources de la tradition manuscrite, et lui donner aussi une bibliographie de tous les travaux qui peuvent l'aider à comprendre ce chapitre difficile. Car le texte lui-même n'est accompagné d'aucune note explicative, mais seulement d'un apparat critique. Pour ma part, je regrette cette discrétion. Ces pages de Quintilien sont pleines de difficultés, d'incertitudes, même pour le spécialiste : celui-ci eût aimé connaître sur des passages obscurs ou controversés l'opinion d'un maître comme M. Niedermann, et l'étudiant y aurait trouvé un appui précieux, et un gain de temps considérable. J'eusse souhaité que M. Niedermann abrégeât quelque peu sa préface relative à la tradition manuscrite — qui a moins d'intérêt dans l'édition d'un texte partiel comme celui-ci —, et sa bibliographie, notamment la liste des éditions qui ne comprend pas moins de 32 titres (p. XV-XVIII), pour consacrer la place ainsi gagnée à un commentaire signalant, et élucidant, les difficultés essentielles.

Le texte de M. Nierdermann ne reproduit pas simplement celui des éditions précédentes : il bénéficie des travaux les plus récents, et aussi des réflexions personnelles de l'auteur : ainsi 4 § 11 : *quaeret hoc etiam, quomodo duabus demum uocalibus in se ipsas coeundi natura sit, consonantium nullis, nisi <altera> alteram frangat.* — *Altera* est une addition de M. Niedermann, qui lui a été suggérée par une correction précédente d'Usener ; 4 § 20 *adiciebant et adseuerationem ut* EU ; M. N. a substitué *eu* à *eheu* des mss ; 5 § 16 : *scala* tamen et *scopa* contraque *hordea* et *mulsa*, licet litterarum detractionem et inmutationem habeant, non alio uitiosa sunt quam quod pluralia singulariter et singularia pluraliter efferuntur... dans cette phrase. M. N. a substitué *detractionem et inmutationem* à la leçon des mss : *mutationem detractionem adiectionem* ; le passage, de sens contesté, a été différemment corrigé ; 7. 23 *non Cato Censorius dicam et faciam* DICAM *et* FACIAM *scripsit*... où M. N. adopte la graphie de Clifford H. Moore avec M renversé, au lieu du texte traditionnel *dicae et faciae*, qui a tant embarrassé les linguistes soucieux d'expliquer à tout prix cette forme de futur déconcertante... [1]. Entre les mains d'un bon connaisseur de l'histoire

1. Mais il est-il sûr que ce soit une 1re personne de futur (ou de subjonctif présent) ? Le texte ne le dit pas, et le contexte n'apporte aucun éclaircissement : *Quid ? non Cato Censorius* DICAM *et* FACIAM DICAE *et* FACIAE (*dice et facie, dice et face, dicae ut face* var.) *scripsit eundemque in ceteris quae similiter cadunt modum tenuit ? quod et ex ueteribus eius libris manifestum est et a Messala in libro de* s *littera positum*. Il me paraît difficile de tirer une certitude d'un passage dont l'interprétation est si peu sûre. Que vient faire le témoignage tiré d'un ouvrage de Messale sur la lettre s, s'il s'agit d'une graphie spéciale de M en finale ?

de la langue latine, ce texte de Quintilien peut être d'un enseignement précieux. Mais il y faut un guide : le trouvera-t-on dans toutes les Universités ? Et l'étudiant livré à lui-même ne sera-t-il pas rebuté par les difficultés de l'exploration ?

A. Ernout.

Bertil Axelson, *Textkritisches zu Florus, Minucius Felix und Arnobius* (Bull. de la Soc. Roy. des Lettres de Lund, 1944-1945, 1). Lund, C. W. K. Gleerups Förlag, 1944 ; 65 p. in-8°.

M. B. Axelson, dont l'activité critique ne se ralentit pas, nous apporte cette fois le fruit de ses lectures de Florus, Minucius Felix, Arnobe : à chacun d'eux il consacre des études de longueur sensiblement égale — 20 pages environ. — On y trouve les mêmes qualités que dans les études précédentes : une rare connaissance du latin, et des auteurs dont il parle, une lecture approfondie, qui tient un compte exact de la tradition, de ses faiblesses, des corrections qu'on a proposées ; un esprit dépourvu de préjugés, qui combat aussi bien pour défendre une leçon manuscrite abandonnée que pour en rejeter une autre, universellement acceptée sans objection. Il lui suffit parfois d'un simple changement de ponctuation pour améliorer un texte ; e. g. dans Minucius 31, 5 on lisait jusqu'à présent : *Convivia non tantum pudica colimus sed et sobria : nec enim indulgemus epulis aut convivium mero ducimus, sed gravitate hilaritatem temperamus : casto sermone, corpore castiore plerique inviolati corporis virginitate perpetua fruuntur potius quam gloriantur.* M. N. note avec raison : Erstaunlich ist es, dass die bisherige Kritik an dem neben *inviolati corporis virginitate* logisch und stilistisch gleich unerträglichen *corpore castiore* nicht Anstoss genommen hat. Zu verbessern ist indessen nur die übliche Interpunktion ; lies... *temperamus, casto sermone, corpore castiore ; plerique*, etc. C'est l'évidence même : mais personne ne s'en était aperçu avant M. Axelson, et il faut lui savoir gré de l'avoir découverte. Par contre, je persiste à croire qu'à la fin du dialogue : *post haec laeti hilaresque discessimus : Caecilius quod crediderit, Octavius gaudere quod vicerit, ego et quod hic crediderit et hic vicerit*, la place de *gaudere* est difficilement défendable, et les exemples apportés par M. A. pour la justifier ne m'ont pas convaincu. Mais en matière de critique de textes, qui peut se vanter d'atteindre toujours la certitude ? Les études de M. A. sont aussi précieuses par les réflexions qu'elles suggèrent que par les résultats qu'elles apportent.

A. Ernout.

Carlo Battisti, *La crisi del Latino*. Florence, Universitaria Editrice, 1946 ; 178 p. in 8°.

Le sous-titre du volume *Lezioni universitarie sul latino vulgare, Parte I, Avviamento bibliografico, Osservazioni preliminari, Fonetica*, indique clairement quel en est le contenu. La bibliographie s'arrête « *per necessità di cose al 1939-1940, vale a dire al momento in cui terminò il nostro contatto coll'estero* » (p. 6). On ne saurait donc reprocher à M. Battisti l'absence de certains titres ; et on peut lui faire confiance pour combler cette lacune dans une prochaine édition [1] ; j'ai été un peu étonné de voir que seul le

1. P. 23 le nom de M^lle^ Jeanne Vielliard n'a pas la particule *de* ; p. 37 pourquoi citer le livre de Max Bonnet sous le titre *Le latin de Grégoire* en supprimant *de*

Dictionnaire étymologique du latin de T. G. Tucker ait été mentionné, et que soient passés sous silence l'*Altitalisches Wörterbuch* de Fr. Muller Jzn, et les dictionnaires de Walde-Hofmann, et, sans vanité d'auteur, de Meillet-Ernout. Le chapitre sur le latin vulgaire définit exactement le sens de l'expression, et reprend le problème des rapports entre le latin archaïque et le latin vulgaire, comme celui des différences et des influences dialectales. Enfin la phonétique comprend trois chapitres très denses : 1° accent ; 2° vocalisme ; 3° consonantisme. En dehors du traitement des phonèmes proprement latins, M. Battisti a étudié le traitement des phonèmes grecs et germaniques dans les mots d'emprunt. Il est inutile de dire qu'il est bien informé, et qu'il expose avec clarté des faits complexes ; et que son livre rendra de bons services aux apprentis romanistes.

A. Ernout.

Karl Strecker, *Introduction à l'étude du latin médiéval*, trad. de l'allemand par Paul Van de Woestijne, 2e éd. revue et augmentée. Paris, E. Droz, 1946 ; 74 p. in-8°.

La *Société de publications romanes et françaises* que dirige M. Mario Roques a publié dans sa collection (n° XXVI) cettre traduction du manuel classique de K. Strecker. Rien de plus naturel et de mieux justifié : au moyen âge les littératures latine et romanes ont tant de points de contact qu'on ne peut guère les séparer. D'autre part le champ de la latinité classique commençant à s'épuiser, les chercheurs se dirigent maintenant vers le latin de basse, de très basse époque, et la limite que s'étaient fixée les rédacteurs du Thesaurus Linguae Latinae est maintenant dépassée. La traduction, très claire, et enrichie de précieuses notes bibliographiques complémentaires, de M. van de Woestijne, rendra de grands services aux étudiants de langue française qui voudront se lancer dans l'étude de cet immense domaine où il y a tant à faire. Cet ouvrage, qui n'a que 74 pages, a 12 chapitres et un index ; et encore le premier chapitre ne commence qu'à la p. 15 : c'est dire qu'il ne peut donner que l'essentiel, sous une forme réduite ; mais le débutant y trouvera les indications fondamentales. L'information de l'auteur est généralement sûre. P. 16, n. 3, à propos de l'Itala, j'aurais mentionné les *Old Latin Biblical Texts* d'Oxford, qui marquent un progrès sérieux sur l'ouvrage de Sabatier ; p. 17 n. 2, l'ouvrage de M. Flad ne mérite pas d'être cité ; p. 18, l'omission d'Isidore de Séville et du livre de Sofer est surprenante ; même page, le livre de Max Bonnet a bien une table alphabétique (p. 768-781), et une table des passages commentés (p. 759-767) : peut-on dire « qu'il est malheureusement dépourvu d'index » ? P. 19, milieu, lire *hérités*. P. 20 Paul Diacre n'est pas responsable de *meminentes* qui serait déjà dans

---

Tours ? Il reste çà et là quelques fautes d'impression : e. g. p. 20 *und* (= and), *Heidelbey*, p. 21 *etimologie* ; p. 28 *Syntay* ; p. 107 *der iscr.* ; p. 125 *une lois* et *Mélanges S. Hauvet* (= L. Havet) ; p. 92 *nohaemo* (= ne hemo) ; p. 96 *coravenum* (= -ron), p. 94 Ausprache ; p. 118 *domecta* (= du-) ; p. 45 *Manlio* (= Manio) ; p. 97 *Momentum* (= Monumentum). P. 30 la *Peregrinatio ad loca sancta* est encore attribuée à *Silvia*, qui devient *Silva* p. 32 ; p. 35 *Wokalismus* ; p. 40 *Crist.*, *Mayer-Lübke* (id., p. 75) ; p. 45 *fefeked* qui doit être pour *fefaked* ; p. 48 *carebo* (au lieu de *carefo*) ; *fusit* (= fusid) ; p. 50 *Vertenea* (= Zer-) ; p. 51 *pikaner* (= pihaner) ; p. 78 *Uugualmente* ; p. 76 *dĕbilum* (= debitum) ; *resistence* ; p. 108 *Le latin de Espagne* ; p. 109 *Grangent* (= Grand-) ; p. 169 fauteil.

Plaute d'après Servius, dans Laevius d'après Priscien, et qui est en tout cas dans Ausone ; l'infinitif *meminere* (pour *meminisse*) est dans la Regula Sti Benedicti II, 3, 65 Wölfflin ; p. 22, l. 3 du bas (texte), lire : Diefenbach avec un seul *f* ; p. 23, aux dictionnaires cités ajouter celui de Bartal, *Glossarium mediae et infimae latinitatis regni Hungriae* ; p. 26, la liste de mots donnés comme appartenant au vocabulaire du latin médiéval est assez hétéroclite, et contient bien des formes et des sens déjà anciens ; p. 44, le résumé de l'histoire de la rime léonine qui y est donné risque d'abuser le lecteur : si on rencontre parfois la rime léonine chez les auteurs classiques, elle n'y est pas recherchée pour elle-même, elle résulte de la recherche d'un ordre de mots qui tend à placer le substantif à la coupe (trihémimère ou plus souvent penthémimère) et l'adjectif à la fin du vers, ou inversement : quand il arrive, ce qui est fréquent, que les deux mots soient de la même déclinaison, il y a rime, mais elle n'est pas intentionnelle :

Agricola incurvo *terram molitus* aratro [1]

qui présente la rime léonine, est exactement construit comme

Excoquere et magnos *scrobibus concidere* montis [2]

qui ne la présente pas. — P. 60, on aurait pu ajouter le recueil de Stephen Gaselee, *The Oxford book of Medieval Latin Verse*, Oxford, 1928, qui renferme un bon choix, avec des notes explicatives succinctes mais utiles. Enfin, il convient d'ajouter maintenant à la liste des revues, la *Revue du moyen âge latin* que dirige avec une foi active M. F. Chatillon [3].

Au demeurant, bon livre, que devait avoir et méditer tout apprenti philologue, classique ou médiéviste.

A. Ernout.

I. *Physiologus Latinus Version* Y, ed. by Francis J. Carmody ; II. *Quotations in the Latin Physiologus from Latin Bibles earlier than the Vulgate*, by Francis J. Carmody ; University of California Press, Berkeley a. Los Angeles, 1941 et 1944 (Extr. de Univ. of California Public. in Class. Philol., vol. 12, 7, p. 95-134 ; et 13, 1, p. 1-8).

M. Carmody qui avait déjà donné en 1929 une édition de la version *B* du *Physiologus Latinus*, publie cette fois la version *Y*, établie sur les mss de Munich (Lat. 19417, 14388) et de Berne (Latin 611). Ainsi prépare-t-il peu à peu le lent et difficile travail de classer les différentes versions de ce texte, d'en établir l'origine et la filiation. Ce « bestiaire » a eu un grand succès, tant dans l'antiquité qu'au moyen âge ; il contient nombre de citations ou de références à l'Ancien et au Nouveau Testament, faites sur des textes antérieurs à la Vulgate. Enfin, la version latine est écrite dans une langue qui est un bon spécimen de la langue populaire de traduction. Ce texte qui a tant circulé, et qui n'était pas fixé par une tradition littéraire bien établie, se présente sous des aspects différents : il est bien difficile de retrouver l'aspect primitif. Des travaux comme ceux de M. Carmody contribuent heureusement à la solution du problème.

A. Ernout.

---

1. Virgile, Georg. I, 494.
2. *Id.*, *ibid.* II, 260.
3. Le numéro 3 du t. III (août décembre 1946) contient justement un c. r., assez grincheux et sévère, de cette introduction ; mais n'est-il pas signé *Querolus* ?
4. Paris, Droz, 1939 ; 64 p.

Robert C. Stone, *The language of the latin text of Codex Bezae*. The University of Illinois Press, Urbana, Illinois, 1946 (Illinois St. i. Language a. Literature XXX, 2-3) ; 199 p. in-8°.

Après tant d'autres, M. Stone a repris l'étude de ce fameux manuscrit bilingue du Nouveau Testament ; il l'a examiné du point de vue linguistique, pour voir si cet examen jetterait quelque lumière sur l'origine du codex. Le scribe ne savait pas bien le latin, ni le grec ; il n'était pas très soigneux non plus. La langue ne diffère pas sensiblement des textes en latin vulgaire écrits entre le IVe et le VIIe s., et, comme on doit s'y attendre, elle présente les caractères de cette littérature de traduction : quelques hébraïsmes et des hellénismes plus nombreux, que résume l'auteur dans sa conclusion, p. 25. Mais aucun des traits qu'on y rencontre ne permet de localiser le texte d'une façon sûre. Si l'hypothèse d'une origine française et, plus généralement occidentale, semble devoir être rejetée, il est difficile de décider si le ms. a été écrit en Sicile, en Égypte, ou en Palestine. C'est vers cette contrée que M. Rose penche, avec Clark : le ms. aurait été écrit à l'usage d'une des communautés chrétiennes fondées par Eudoxie, femme de Théodose II, à Jérusalem entre 408 et 450 ; et il aurait servi au culte d'une de ces églises jusqu'en 638, date de la prise de la ville par les musulmans. A ce moment, il aurait été emporté — par qui et comment ? — en Occident, sans doute en France, où il demeura jusqu'à ce que Théodore de Bèze le découvrît et en prît possession à Lyon en 1546. L'hypothèse est séduisante, mais reste une hypothèse. L'étude de M. Stone se termine par un Index uerborum qui rendra service.

A. Ernout.

Yakov Maikel, *Development of the latin suffixes* -antia *and* -entia *in the romance languages, with special regard to ibero-romance*. Berkeley a. Los Angeles, University of California Press, 1945. VI-187 p. in-8°.

Étude qui n'est de la compétence de la R. de Phil. que dans la mesure où l'auteur examine les formations latines en *-antia* et *-entia*. Dans quelques pages en effet (43-50) M. Maikel étudie l'origine et le développement des abstraits de ce type, dont il donne la liste p. 87-93, en indiquant les auteurs où on les rencontre, et leur degré de fréquence. Pour l'historien de la langue, il n'y a pas à vrai dire de suffixes *-antia*, *-entia*, mais un suffixe *-ia* qui sert à former des noms abstraits indiquant un état ou une activité, dérivés de participes ou d'adjectifs en *-ān(t)s*, *-ēn(t)s*, *-iĕn(t)s*, *-mēn(t)s* (cf. *ue(he)mēns*, *clemēns*), auxquels se rattachent quelques adjectifs composés en *-ficus*, *-uolus* dont la parenté avec *-faciō* et *uolō* apparaissait évidente. Mais au cours du développement du latin, *-antia*, *-entia* ont été traités comme des suffixes simples, et à mesure que la langue formait de nouveaux mots abstraits, l'usage s'en est répandu ; les langues techniques, notamment le vocabulaire religieux et philosophique ont multiplié ces créations. Beaucoup de ces mots sont demeurés dans les langues romanes, quelques-uns comme mots populaires (type *enfance*), la plupart comme mots savants. M. Maikel a étudié leur fortune dans ces langues, et plus particulièrement dans les langues hispaniques. Il a dressé la liste des formations latines, en indiquant la date de leur apparition, et leur degré de fréquence. Malgré le soin qu'il a mis à faire cet index, il a laissé quelques petites erreurs : ainsi *elegantia* est déjà dans Plaute (Merc. 19, 23 ; Mi. 1235), de même *flagrantia* (Rud. 733), *dementia* (Amp. 470), *diligentia* (Cap.

115, Rud. 820), *neglegentia* (Tri. 587), *sententia* (nombreux exemples, cf. G. Lodge, s. u.), *uiolentia* (Men. 330, Ru. 839). Par contre *truculentia* est à rayer : dans Truc. 675 les mss ont *osculentia*, qui, si la forme est correcte serait à joindre aux autres mots en *-entia*. — L'étude de M. Maikel n'intéressera pas seulement les romanistes ; elle rendra service au latiniste qui entreprendra l'histoire de la formation des mots abstraits en latin, et notamment des noms en *-antia*, *-entia*.

A. Ernout.

Rev. William C. Most M. A., *The Syntax of the Vitae Sanctorum Hiberniae*. Washington, the Catholic University of America Press, 1946 ; xxv-356 p. in-8°,

Cette dissertation, qui fait partie des *Studies in Miedeval and Renaissance Language and Literature* publiées par l'Université catholique de Washington, étudie un texte fort curieux et fort important que tous les hibernisants connaissent bien : ce sont des vies de 34 saints irlandais, écrites en latin, et publiées dans une bonne édition par Plummer en 1910. Origine, date, auteurs en sont inconnus : on ne peut non plus décider avec certitude si elles ont été écrites directement en latin, ou traduites plus ou moins librement d'un modèle gaélique, irlandais, ou franco-normand. Recueil composite, fait de morceaux de provenances diverses, et dont la langue fait l'unité. Cette langue est le latin médiéval, tel qu'on l'écrivait entre le x^e^ et le xii^e^ siècle, langue très mêlée, très incorrecte (du point de vue classique), où l'on trouve, à côté de réminiscences du latin littéraire, beaucoup d'influences du latin biblique, du latin vulgaire, et même des langues modernes, en l'espèce, l'irlandais : quoique, dans ce domaine, les faits recueillis par M. Most soient peu nombreux et peu probants.

L'étude est faite sur le plan habituellement suivi à Washington : c'est une syntaxe passant en revue tous les faits, avec référence aux ouvrages de Leumann-Hofmann, et Kühner-Stegmann. Les livres de Löfstedt, Svennung, Wackernagel sont bien cités dans la bibliographie, mais ne semblent pas avoir été souvent utilisés : M. Most a ignoré, semble-t-il, les travaux de Norberg et de Blatt. L'exposé est, comme dans ces sortes de travaux, assez uniforme, et, pour vouloir tout dire, ne met pas suffisamment en relief les développements originaux, et les innovations de cette langue. Mais dans le catalogue soigneusement dressé par M. Most, on trouvera nombre de faits montrant combien est encore vivant ce latin médiéval, et quelles influences il subit. Les hibernisants liront sans doute avec intérêt le chapitre qui traite de l'influence de la syntaxe du vieil-irlandais sur le latin des *Vitae* : je manque de compétence pour en juger. Toutefois plusieurs faits invoqués me semblent peu significatifs ; et s'expliquent aussi bien par des développement parallèles que par des influences, ce que du reste M. Most reconnaît lui-même. La syntaxe des subordonnées est particulièrement trouble, et surtout celle des propositions qui normalement devraient être au subjonctif : la valeur des temps et des modes a cessé d'être perçue, et des confusions se produisent sans cesse, aidées par le fait que la morphologie du verbe a été profondément atteinte. La dissertation de M. Most renferme nombre de remarques qui contribuent à nous faire mieux connaître la vie, encore peu étudiée, du latin médiéval.

A. Ernout.

John Joseph Gavigan, *The syntax of the Gesta Francorum* ; 102 p. in-8°. Philadelphie, 1943.

C'était peut-être faire un peu trop d'honneur à cette dissertation de débutant que de l'insérer dans les publications de la *Linguistic Society of America*. Si les *Gesta Francorum* ont un grand intérêt pour l'historien des croisades, le latin de cette chronique n'en a guère pour le philologue. Quel profit peut-on tirer de l'étude de cette langue artificielle, apprise à l'école et maniée plus ou moins adroitement par l'auteur anonyme ? M. Gavigan a fort honnêtement ordonné son travail suivant le plan classique ; et on voit qu'il possède, grâce sans doute à l'enseignement de M. R. G. Kent, une bonne connaissance du latin. L'auteur écrit mal, c'est ce qu'on peut dire : l'emploi du pl. *fames, sites*, cité p. 20, en est la preuve ; il passe du singulier au pluriel, tantôt parce qu'il emploie un collectif (*gens pagana*), ou un distributif (*unusquisque habebat uasculum... ex quibus probarent*) ; tantôt parce que il considère les individus soit isolément, soit collectivement : *alii exprimebant aquam in os suum... alii... terramque sternebant super pectora sua*, où l'emploi du singulier *os suum* et du pluriel *pectora sua* rappelle le jeu de *leur* et de *leurs* en français [1]. Son latin est fort mélangé, farci de constructions non classiques, mais surtout on y sent constamment l'influence de sa propre langue : le défaut de la thèse de M. Gavigan, à mon avis, est d'avoir voulu faire une grammaire de ce latin, en le comparant au latin de bonne ou de basse époque, et la division en paragraphes (386 !) donne à son exposé quelque chose de mécanique. L'étude aurait eu plus d'intérêt s'il avait éliminé tout ce qui est banal, et dégagé le caractère moderne de ce latin artificiel.

A. Ernout.

J. E. Dufour, *Dictionnaire topographique du Forez et des paroisses du Lyonnais et du Beaujolais formant le département de la Loire. — Tables des formes anciennes et des matières dressées par* Marguerite Gonon. — Fondation Georges Guichard, Mâcon, Imprimerie Protat frères, 1946 ; LI-1184 p. gr. in-8° + 1 carte.

Un dictionnaire topographique bien fait est une incomparable mine de renseignements pour l'historien et le linguiste : la toponymie, l'onomastique y trouvent des documents précieux. Ce dictionnaire de M. J.-E. Dufour est de ceux qui seront accueillis avec le plus de faveur et de reconnaissance. Le département de la Loire, où se croisent le français et le provençal, est riche en formes variées ; et l'auteur, vieux collaborateur des Chartes du Forez, en connaît fort bien l'histoire ; sa documentation est puisée de première main aux sources, et les formes anciennes comme les formes modernes ont été recueillies par lui sans faute, et presque sans omission. Mlle M. Gonon a augmenté l'utilité du livre en y joignant une table précieuse. Il faut les féliciter tous deux d'avoir heureusement achevé cette œuvre de longue haleine ; il faut aussi remercier M. Georges Guichard, qui en assurant l'impression de ce gros volume, a donné une nouvelle preuve de sa générosité éclairée et de son attachement à son Forez natal.

A. Ernout.

---

1. Le pluriel ici n'est pas dû, comme le dit M. Gavigan, « *to the concept of 'two breasts'* » (p. 21).

DERNIERS OUVRAGES REÇUS

Albenque (Alexandre), *Inventaire de l'archéologie gallo-romaine du département de l'Aveyron*, 284 pages, br. in-8°, Rodez, P. Carrère, 1947, Prix : fr. 410.

Brennan (Sister M. Josephine) I. H. M., *A Study of the Clausulae in the Sermons of saint Augustine* (the Catholic University of America, Patristic Studies, vol. 77), XVIII, 126 pages, br. in-8°, Washington, Catholic University of America Press, 1947, Prix : $ 1. 50.

Classica & Mediaevalia, *Revue danoise de Philologie et d'Histoire*, vol. VIII, fasc. 2, pages 169 à 290, br. in-8°, Copenhague, 1947, Gyldendal, Prix d'abonnement : cr. dan. 23.

Cordier (A.), *Les débuts de l'hexamètre latin. Ennius* (Publications de la Faculté des Lettres de l'Université de Lille,), 92 pages, br. in-8°, Paris, Vrin, 1947, Prix : fr. 100.

Cupaiuolo (Fabio), *A proposito della callida iunctura oraziana*, 26 pages, br. in-8°, Napoli, Torella, 1942.

Demargne (Pierre), *La Crète dédalique : Études sur les origines d'une Renaissance*, 375 pages, 16 planches, br. in-8°, Paris, de Boccard, 1947.

Dressler (Révérend Hermigild) O. F. M., AM., *The Usage of* 'Ασγέω *and its Cognates in Greek Documents to 100 A. D.* (the Catholic University of America, Patristic Studies, vol. 78), XII, 86 pages, br. in-8°, Washington, Catholic University of America Press, 1947.

Heimer (Helge), *Mondial : an International Language*, XXIII, 64 pages, br. in-8°, Lund, Gleerup, 1947, sh. 2/.

Henry (R.), *Ctésias : la Perse, l'Inde, les sommaires de Photius* (Collection Lebègue, 7e Série, n° 84), 99 pages, 1 planche, br. in-8°, Bruxelles, Office de Publicité, 1947, Prix : fr. b. 25.

Jones (Leslie Webber), *Further Notes concerning Cassiodorus' influence on Mediaeval Culture* (Offprint from Speculum, XXII, 2), pages 254 à 256, in-8°, Cambridge (Mass.) The Mediaeval Academy of America.

Jones (Leslie Webber), *The Scriptorium at Corbie, I : the Library, II : the Script and the Problems* (Offprints from Speculum, XXII, 2 et 3), pages 191 à 204 et 374 à 391), br. in-8°, Cambridge (Mass.) The Mediaeval Academy of America.

Lenguaje (El), *Nos. 3 et 4* (octubre 1946 à marzo 1947), 175 pages, br. in-8°, Guatemala, 1946-47, Ideario del Centro Filologico « Andres Bello », Prix : Q. 0.40.

Paideia, *Rivista letteraria di Informazione bibliografica*, II, 4, 5, pages 193 à 210, br. in-8°, Arona, Paideia, Paris, C. Klincksieck), Prix d'abonnement : L. 800.

Plinval (Georges de), *Essai sur le Style et la Langue de Pélage suivi d'un traité inédit de induratione cordis Pharaonis* (Collectanea Friburgensia, N. S., 31), 214 pages, br. in-8°, Fribourg (Suisse), Librairie de l'Université, 1947, Prix : fr. s. 17.50.

Plutarque, *Sur la disparition des Oracles*, édité par Robert Flacelière

(Annales de l'Université de Lyon, Lettres, III, 14), 268 pages, br. in-8°, Paris, Belles-Lettres, 1947.

Quinte-Curce, *Histoire*, tome I (livres III-VI), texte établi et traduit par H. Bardon, texte et traduction (Collection des Universités de France), XXI, 212 pages (en partie doubles). br. in-8°, Paris, Les Belles-Lettres, 1947.

Riposati (Benedetto), *Studi sui « Topica » di Cicerone* (Edizioni dell'Università Cattolica del S. Cuore, Serie Pubblicazioni, vol. 22), XV, 338 pages, br. in-8°, Milano, Vita e Pensiero, 1947, Prix : L. 1.100.

Salvatore (Armando), *Attualità e modernità dei poeti latini*, 19 pages, br. in-8°, Milano, Salvatores, s. d. (1947).

Salvatore (Armando), *Ritmo e stilo in Tacito*, 33 pages, br. in-8°, Napoli, Tip. Pont. d. Artigianelli, 1947.

Zuercher (Walter), *die Darstellung des Menschen in Drama des Euripides* (Schweizerische Beiträge zur Altertumswissenschaft, 2), XII, 197 pages, br. in-8°, Basel, Reinhardt, 1947, Prix : fr. s. 12.50.

Le Gérant : P. Laurent.

Imprimerie Protat Frères, Mâcon. — Mai 1948. — N°s : impr. 6288, éditeur 87.
Dépôt légal : 2e trimestre 1948.

NOTES DE VOCABULAIRE LATIN

INDVSTRIVS

Quand on ramène *industrius* à un composé **endo-struos*, c'est à peine une restitution qu'on opère, puisqu'on n'a besoin que du vocabulaire latin pour retrouver les deux éléments que l'analyse dissocie, d'une part *indu-* dans plusieurs composés anciens, de l'autre les formes de *struere*. Et si de surcroît la forme postulée nous est effectivement transmise, comme elle l'est chez Festus : « *industrium* antiqui dicebant *indo-struum*... », la démonstration semble achevée. Néanmoins elle n'a pas convaincu tous les étymologistes. On a cherché d'autres explications. Le *Dictionnaire étymologique* d'Ernout-Meillet n'enregistre le témoignage de Festus que comme une étymologie populaire et conclut : « Pas de certitude. »

On voit bien la raison de cette indécision. C'est que l'analyse **endostruos* ne donne pas d'explication claire du sens. Comment « qui intus struit » arrive-t-il à signifier « laborieux, zélé » ? La question, pourtant essentielle ici, n'a même pas été posée, et ceux qui, comme J.-B. Hofmann, maintiennent — avec raison — l'interprétation classique se bornent à dire qu'il n'y a pas lieu d'y voir une étymologie populaire. Mais la véritable justification fait encore défaut.

Nous la trouverons dans le sens de *industria* et plus précisément dans les locutions telles que *ex* ou *de industria*, *ob industriam* qu'on traduit « à dessein, exprès ». Il y a déjà ici une difficulté. Si le sens exclusif de *industria* a toujours été « application, zèle », on ne discerne pas comment *ex industria* signifie « à dessein ». La différence est sensible entre les deux notions. Mais c'est cette différence même qui signale le vrai problème. Il faut examiner, dans le contexte de quelques exemples anciens, l'emploi de ces locutions.

Tite-Live est ici un précieux témoin. Nous lui empruntons plusieurs passages qui aident à définir la valeur propre de *ex industria*. On trouve l'expression dans le récit des événements qui ont amené l'enlèvement des Sabines. Les ambassadeurs envoyés par Rome aux peuples voisins pour obtenir d'eux des

femmes ne rencontrent partout que refus et sarcasmes. Romulus songe à se venger et s'avise d'une ruse : *aegritudinem animi dissimulans, ludos* ex industria *parat Neptuno equestri sollemnis* « Romulus dissimula son ressentiment et imagina de préparer des jeux solennels en l'honneur de Neptune Équestre » (I, 9, 6 ; trad. Baillet). Rien n'empêche certes de traduire *ex industria parat* « il prépare à dessein », car Romulus a bien un dessein dans l'esprit. Il faut seulement prendre soin de préciser que *ex industria* implique un dessein *secret* poursuivi sous des dehors trompeurs. Il y a donc liaison entre *ex industria* et *dissimulans aegritudinem* : l'activité apparente masque un plan inavoué. Nous retrouvons les mêmes intentions dans un autre exemple. « Brutus, dit l'historien, avait un tout autre caractère que celui dont il avait revêtu l'apparence, *longe alius ingenii quam cuius simulationem induerat.* Il avait compris que, pour être épargné par son oncle Tarquin, il devait jouer l'innocence. *Ergo* ex industria *factus ad imitationem stultitiae...* « il s'appliqua donc à contrefaire l'imbécile » (I, 56, 8). Ici encore l'*industria* est une *simulatio :* l'« application » visible doit *donner le change* sur le but poursuivi. Ces conditions sont réunies aussi dans un troisième exemple: *Carthaginiensium duces primo* ex industria *famam captae Carthaginis compresserunt* (XXVI, 51, 11) : les chefs emploient leur *industria* à cacher intentionnellement une nouvelle désastreuse. Dans le même sens, Tite-Live dit aussi *de industria*, cf. I, 45 *proceres Latinorum cum quibus publicę privatimque hospitia amicitiasque* de industria *iunxerat* ; en nouant ces amitiés, Servius poursuit un plan secret, celui de faire reconnaître aux Latins, qui s'y sont toujours refusés, la suprématie de Rome.

Plusieurs exemples de Plaute viennent encore appuyer cette définition. Par exemple Cas. 276-8 *illa autem quasi* ob industriam *mihi advorsatur* « elle travaille contre moi comme à dessein (= comme en vue d'un dessein personnel). Elle a eu vent de ce que je trame ; *armigero dat operam* de industria, elle appuie à dessein le manège du soldat ». Men. 123 (cf. 791) *ob eam industriam* « à cause de ce dessein (de m'espionner sans en avoir l'air) ». Cas. 735 *Quid illaec nunc tam diu intus remoratur quasi ob industriam*, « pourquoi traîne-t-elle donc si longtemps à l'intérieur, comme si elle le faisait exprès (pour contrarier mon impatience) ? » Térence, *Andr.* 795 *ex animo ut natura fert, an de industria* oppose pareillement la spontanéité (*ex animo*) et l'application préméditée (*ex industria*). Hors même de ces locutions, Plaute donne à *industria* le sens qui ressort des emplois prépositionnels : *fretus mea industria et malitia fraudulenta*

« fort de ma (capacité de) machination et de ma malice traîtresse » (Pseud. 582) [1].

Tel est donc, attesté parfois dans le substantif, mais surtout dans les locutions qu'il fournit avec *ex*, *de*, *ob*, le sens propre de *industria* : c'est la « poursuite d'un dessein *caché* ». Mais de bonne heure cette connotation défavorable s'est effacée ; l'intention réelle cesse d'être différente de l'intention publiée, et *industria* ne marque plus que l'application vouée à un but quelconque. Déjà Plaute le prend aussi bien en bonne part : Asin. 212 *quod nolebam ac vetueram de industria fugiebatis* « (vous vous appliquiez à ce qui me plaisait). Ce qui me déplaisait et que j'interdisais, vous vous en absteniez à dessein » ; Cas. 45 *educavit magna industria* « il l'a élevée en y consacrant tous ses soins » ; Vid. 42 *homo.. maxuma industria*, etc. *Industria* est déjà ici ce qu'il restera, un synonyme de *diligentia*. Mais il a fallu le sens d'« activité secrète » pour préparer celui d'« activité » tout court.

Le sens premier de *industria* est donc bien celui-là même que la formation du composé enseigne : le fait de « machiner [2] à l'intérieur », d'accomplir un dessein secret. On peut alors faire confiance à la définition que Festus donne de l'adjectif et qu'il faut rappeler en entier : « *industrium* antiqui dicebant *indostruum*, quasi qui, quicquid ageret, intro strueret et studeret domi. » De plus on voit se confirmer le parallélisme entre *industrius* rendu à son sens premier et hom. βυσσοδομεύων « machinant secrètement », que J.-B. Hofmann a rappelé après Bréal, *Essai de sémantique*, p. 145 [3]. Bien mieux, si étroite apparaît la ressemblance entre les deux expressions qu'on est tenté de prendre *industrius* pour un calque de βυσσοδομεύων, malgré la difficulté de démontrer en latin une imitation littéraire à une date aussi haute. Mais après tout, Livius Andronicus n'a sans doute pas été le premier écrivain à s'inspirer d'Homère.

*
* *

1. Tout cela a échappé à l'auteur (Lambertz) de l'article *industria* du Thesaurus. Cet article est entièrement construit à partir du sens traditionnel de « zèle » et ne laisse à aucun moment soupçonner ni que la formation demande éclaircissement ni que le sens a varié ; les emplois adverbiaux (*ex industria*), si révélateurs, sont simplement groupés tous à la fin et définis par « consilio, consulto, ratione, dedita opera », sans aucun commentaire, sauf que *ob industriam* chez Plaute sous-entendrait : « contempta alicuius voluntate », ce qui n'est même pas exact.

2. Pour ce sens de *struere*, cf. par exemple Liv. II, 3, 6 : « aperte bona repetentes, *clam* reciperandi regni consilia *struere*. »

3. Bréal déjà signale en passant que *ex industria* est parfois pris en mauvaise part.

ORACVLVM

Si clair que soit le rapport de forme entre *orare* et *oraculum*, il ne donne pas immédiatement le moyen de comprendre comment un verbe « prier » a pu fournir un dérivé signifiant « oracle ». Pour expliquer cette relation, on fait état partout d'un texte de Cicéron, *Top.* XX, 77 : *oracula ex eo ipso appellata sunt quod inest in his deorum oratio.* Mais si tentante et facile que semble une interprétation qui satisfaisait le sentiment d'un ancien, nous devons la rejeter pour deux raisons :

1) Les noms en *-culum* ne désignent, et dès la période italique, que des objets matériels et généralement des lieux ou des emplacements : o. *sakaraklúm* « sacellum » ; ombr. *pihaclu* « piaculum » ; lat. *poculum, diverticulum, receptaculum, cubiculum, cenaculum* « salle à manger », *spectaculum* « place de spectateur (au théâtre) », *miraculum* probablement d'abord « lieu où un prodige apparaît », sens dont il reste quelque chose dans un exemple tel que : *cornua in vestibulo Dianae monumentum ei fuere miraculo* (Liv. I, 45, 4), etc. Si l'on s'en tient à la définition de Cicéron, *oraculum* « deorum oratio » ne peut se relier à aucun mot de cette classe.

2) La difficulté est aussi grave pour le sens de *orare*, qui devrait, selon Cicéron, désigner la parole prophétique du dieu. Ce sens est étranger aux emplois de *orare*, qui, on le sait, veut dire d'abord « plaider une cause ». Dans l'usage ancien on dénommait *oratores* ceux qui *rei publicae mandatas partes agebant* (Festus). Les exemples ne sont pas rares : Veientes pacem petitum *oratores* Romam mittunt (Liv. I, 15,5) ; missi de pace *oratores* (II, 39, 10) ; itaque *legatos* de pace mittunt ; quibus *orantibus*... (II, 18, 9), etc. La condition de cette signification réside dans la situation respective de ceux que l'*orator* met en rapports. *Orare*, c'est présenter au nom d'un autre une requête officielle, servir de porte-parole qualifié devant une instance *supérieure*, humaine ou divine. On peut passer en revue toutes les acceptions du verbe : il indique toujours une demande dirigée de bas en haut, l'intercession en faveur du mandant auprès d'une autorité supérieure. C'est dire qu'un dieu ne peut *orare* un homme. Et de fait *orare* ne se dit pas d'un dieu s'adressant à un homme. On en trouve la preuve en quelque sorte inversée dans le propos d'un personnage de Plaute (Cas. 323) *negavi... ipsi me concessurum Jovi, si is mecum oraret* « je ne la céderai pas à Jupiter lui-même, dût celui-ci m'en prier », où l'outrance de l'hypothèse souligne

l'impossibilité d'imaginer un dieu en posture d'*orans* devant un homme. C'est bien pourquoi d'ailleurs *orare* s'est chargé d'un sens religieux : la « prière » met l'homme et le dieu dans la seule relation qui convienne à la valeur propre de *orare*. Il apparaît ainsi que *oraculum*, quand on l'a créé, ne pouvait se référer à cette « deorum oratio » que Cicéron y sentait à un moment où *oratio* s'appliquait à n'importe quel discours.

Si *oraculum* doit s'expliquer, il faut que ce soit à partir du sens ancien de *orare* et dans la sphère sémantique des mots en *-culum*. Ces conditions livrent en effet le sens cherché. On n'a pour s'en assurer, que la peine de vérifier les plus anciens exemples et notamment les deux suivants :

Enn. Trag. 38 *ibi ex oraclo voce divina edidit | Apollo...*

Pl. Men. 841 *ecce Apollo mihi ex oraclo imperat...*

Exemples fort clairs, mais qui nous orientent vers une tout autre explication. Il apparaît d'abord qu'un *oraculum* est bien un *lieu*, c'est la partie du sanctuaire d'où provient la voix du dieu, l'ἄδυτον. L'expression *ex oraculo* « du fond de l'oraculum » est pareille à celle que Tite-Live (I, 56, 10) emploie en parlant de la caverne prophétique de Delphes : *ex imo specu (vocem redditam ferunt)*. L'interprétation littérale du terme, sur laquelle Cicéron s'était entièrement mépris, se trouve alors rectifiée : *oraculum* est proprement l'« endroit où le consultant *orat* le dieu » ; mais la parole que le dieu fait entendre s'appelle *responsum*. On peut encore déceler ce sens littéral dans un emploi tel que *Delphos ad oraculum mittere* (Liv. I, 56, 5). Ainsi entendu, *oraculum* retrouve sa place normale dans la série des mots en *-c(u)lum* qui désignent des emplacements ou des habitats et dont plusieurs ont été cités plus haut. Plus précisément, *oraculum* « lieu où l'on fait requête (au dieu) » devient de tout point comparable à un autre vieux mot du vocabulaire religieux: *auguraculum* « lieu où les augures prenaient les auspices » (Fest. 17).

Il reste, et ce n'est pas le point le moins intéressant, à voir pourquoi *oraculum* a assumé aussi le sens de *responsum* et comment *ex oraculo (vocem) edere* s'est tourné en *oraculum edere*. La raison doit en être cherchée dans les circonstances où le mot a été créé, c'est-à-dire dans l'histoire même des oracles romains. On sait que la religion romaine primitive ignorait les oracles et qu'il ne s'en est institué en Italie — tard et peu — que sous l'influence et à l'imitation des oracles grecs. Ce grand procès historique éclaire la formation du mot. Pour comprendre la naissance de *oraculum*, il faut regarder vers le grec : *oraculum*

n'est en réalité qu'un calque de gr. χρηστήριον. Le latin n'avait, et pour cause, aucun verbe de sens technique qui pût recouvrir gr. χρᾶσθαι. Il s'est servi de *orare* qui, marquant la requête adressée au dieu, n'était pas un mauvais équivalent du verbe grec. Pour répondre à la formation en -τήριον, le latin disposait de *-c(u)lum* qui servait en effet à l'expression de notions parallèles : comparer ποτήριον et *poculum* ; δειπνητήριον et *cenaculum* ; κλιντήριον et *cubiculum* ; θεωρητήριον et *spectaculum* ; οἰκητήριον et *habitaculum* ; σημαντήριον et *signaculum* ; ἐργαστήριον adapté en *ergastulum* ; et donc aussi χρηστήριον et *oraculum*. Une fois créé, *oraculum* a adopté les sens de son modèle grec : χρηστήριον désigne spécifiquement le lieu de l'oracle, mais très tôt il s'applique aussi à la réponse : Hérodote emploie concurremment les deux sens et aussi souvent l'un que l'autre. *Oraculum* devait suivre la même évolution et d'autant plus qu'il ne s'est jamais dissocié de son prototype grec : les seuls vrais oracles demeuraient aux yeux des Romains les oracles helléniques auxquels ils n'ont cessé de recourir. En dernière analyse, c'est la mantique hellénique qui est responsable de la forme, du sens et de la création même de *oraculum* en latin.

*
* *

SIGNVM

On conviendra sans peine qu'il n'y a pas encore d'explication satisfaisante de *signum* : la moins invraisemblable est celle par **sec-nom* (de *secare* « couper ») qui ferait de *signum* une marque d'incision ; mais, comme l'observe Meillet avec raison [1], elle ne se laisse pas établir avec certitude, et, ajouterons-nous, elle ne contribue en rien à élucider la relation des divers sens du mot. On peut y renoncer sans dommage.

La condition d'une étymologie meilleure est fournie par l'histoire même de *signum* ; et les emplois du mot permettent de la retracer à partir de celle des significations qui est la plus courante et certainement la plus ancienne. Parmi les sens divers de *signum*, il en est un qui indubitablement prime les autres à la fois par son importance et par son authenticité « latine » ; c'est le sens militaire de *signum* ou *signa* « enseigne ». Deux raisons suffisent à le prouver. C'est à ce sens que se rattachent les principaux composés et dérivés nominaux : *signifer*, *antesignanus*, *subsignanus*, *insigne*. En outre, on a pu dire sans exagéra-

1. Ernout-Meillet², s. v. p. 939 fin.

tion que « tout le vocabulaire spécial de l'armée romaine s'est développé par rapport aux enseignes » [1]. L'abondance des locutions avec *signa* est telle qu'elle résume tous les mouvements possibles d'une armée en campagne : *signa conferre*, *consistere*, *convertere*, *efferre*, *proferre*, *expedire*, *ferre*, *inferre*, *movere*, *obicere*, *referre*, *recipere*, *servare*, *sequi*, *tollere*, *transferre*, etc. Enfin, aux *signa* étaient attachées des notions religieuses très anciennes et qui en faisaient des emblèmes parlants, des objets de culte qu'on ne pouvait abandonner sans sacrilège [2].

Puisque le mouvement des enseignes règle à lui seul le développement du combat, la mission de tous les combattants, quel que soit leur grade, est de suivre la progression des enseignes ; abandonner les enseignes (*signa deserere*), c'est littéralement déserter. Dès lors une interprétation aisée, presque évidente, s'offre pour *signum*. On ramènera *signum* à **sek*^{w}*-nom* (de *sequi*), ce qui, phonétiquement, est régulier, *k*^{w} devant passer à *k* devant consonne et se sonoriser devant *n*. Le sens propre de *signum* sera « (objet) qu'on suit » : le mot est défini au mieux par la fonction essentielle de la chose qu'il désigne. La confirmation en est donnée par l'expression technique, dont la valeur apparaît prégnante, *signa sequi* (Liv. XXIII, 35, 6 ; XXX, 35, 6). Un emploi incident de cette locution illustre bien les rapports étymologiques qu'elle enferme. Tite-Live rapporte (III, 27, 7-8) qu'un dictateur exhorte ses troupes à presser leur marche pour délivrer une garnison assiégée. Les soldats acquiescent d'enthousiasme et s'exhortent mutuellement à aller de l'avant : « *adcelera, signifer* », « *sequere, miles* » *inter se quoque, gratificantes ducibus, clamabant*. Les deux injonctions reconstituent, de *signum* à *sequi*, la relation qui est comme inscrite dans les mots et dans les choses.

Mais ce *signum* était aussi une *image* et une image parlante. A partir de ce sens s'est développée, anciennement déjà, une notion « artistique » de représentation figurée qui ne doit plus rien à la valeur initiale du mot et qui fait de *signum* le « signe » de quelque chose. Dans cette orientation nouvelle, qui est une véritable déviation, le grec a joué un rôle décisif : ce sens de *signum* est un calque de σῆμα, σημεῖον. Aussi bien le *signum* céleste que le *signum* « marque de reconnaissance » ou le *signum* de valeur abstraite, tout provient de σῆμα (σημεῖον) qu'il est facile de retrouver dès Homère dans les mêmes emplois. Le verbe

1. A.-J. Reinach, *Dict. Ant.*, s. v. *signum*, p. 1322.
2. Cf. l'apostrophe de Tertullien, *Apol.* XVI, 8 *religio tota castrensis signa veneratur*.

signare « marquer d'un *signum* » qui a fourni une si riche dérivation en latin n'est aussi qu'une traduction de σημαίνεσθαι [1], connu en ce sens depuis Hérodote et largement en attique. Toute l'histoire de *signum* s'explique par une création latine qui s'est maintenue grâce à un sens technique, mais qui a été enrichie de valeurs nouvelles quand *signum* a rencontré gr. σῆμα et en a assumé les principales significations.

*
* *

UNE OPPOSITION LEXICALE : VETVS ET NOVVS

La correspondance de lat. *uetus* et de gr. (*F*)ἔτος est si exacte qu'elle semble faite pour illustrer par un exemple typique la survivance en deux langues voisines et sous la même forme, d'un mot du fonds commun. Mais la différence de sens pose un problème qu'on néglige trop souvent : comment concilier la notion d'« année » (gr. ἔτος) et celle de « vieux » (lat. *uetus*) ? A. Meillet a signalé franchement la difficulté ; elle lui a même paru assez grave pour compromettre la possibilité du rapprochement. « On admet d'ordinaire, écrit-il, que ce mot [lat. *uetus*] serait apparenté au nom de l'« année », **wet-*, par exemple dans νέωτα, πέρυσι et **wetes-* dans gr. (*F*)ἔτος. Mais une ancienneté d'un an ne détermine pas chez l'homme ou chez les animaux domestiques la dégradation indiquée par lat. *uetus*, v. sl. *vetŭxŭ* ; skr. *vatsáḥ* désigne le « veau », animal de l'année, got. *wiþrus*, l'« agneau ». Les langues qui ont **wet-* « année » ignorent **wetus* « ancien » et inversement : l'irlandais a *on hurid* « ab anno priore » en face de gr. πέρυσι « l'année dernière », et *feis* « truie » en face de skr. *vatsáḥ* ; mais il n'a rien de pareil à lat. *uetus* ; en revanche le latin n'a rien qui réponde à gr. πέρυσι, etc., et le baltique et le slave ont recouru à un nom de l'« année révolue » dans lit. *pèrnai* « l'année dernière, v. sl. *lani* (même sens), en face du vieux composé représenté par gr. πέρυσι » [2].

La situation dialectale est clairement définie. Mais les conditions du problème sont posées de telle sorte que le sens de gr. *F*ἔτος et celui de lat. *uetus* paraissent antinomiques. Néanmoins on ne se résout pas à les séparer. Le doute que Meillet suggère sera salutaire s'il incite à examiner plus rigoureusement une corres-

1. On a par exemple σημαίνεσθαι au sens de « marquer une bête d'un signe distinctif » (Hdt. II, 38, 39), σήμαντρον « sceau », σημαντρὶς γῆ « argile à sceaux », chez Hérodote également.

2. Ernout-Meillet², p. 1100.

pondance encore toute formelle et à localiser avec précision la difficulté : à partir d'un nom commun de l'« année », comment expliquer la déviation sémantique qui se présente en latin et aussi en slave et en baltique ?

Le nom de « l'année » (hitt. *wet-*) a servi à désigner, par divers procédés de dérivation, de jeunes animaux, spécifiés dans chaque langue selon les conditions variables de l'élevage local : en général le « veau », skr. *vatsa-*, iran. **vasa-*[1], lat. *uitulus* (forme dialectale), alb. *vyetɛ*, ou l'« agneau », got. *wiþrus*, ou la « truie », irl. *feis*, ou moins précisément, le « petit animal », éol. ἔταλον, dor. ἔτελον. Ces animaux sont ainsi désignés comme animaux non « de l'année », mais « d'*une* année ». C'est l'âge d'un an qui pour des éleveurs classifie les jeunes bêtes déjà adultes parmi les « yearlings ». On connaît ce mode de désignation par gr. χίμαρος « chevreau (ou chevrette) d'un hiver, d'un an », all. dial. *einwinter* « chèvre d'un an », et en latin même par *anniculus*, ou encore par la série *bimus*, etc.

Il est certain — et en ce sens l'objection de Meillet reste pleinement valable — qu'un animal d'un an ne peut être dit « vieux ». Nous voyons bien, au contraire, que partout où cette dénomination par « animal d'un an » a prévalu, elle souligne la catégorie des *jeunes* animaux. Que faut-il en conclure ? Simplement que, posé ainsi, le problème est sans issue. Et par conséquent que ce *n'est pas* dans la langue des éleveurs ni à propos des animaux que le sens propre de lat. *uetus* a pu se fixer. L'étymologie n'est donc pas condamnée en soi. Mais c'est par quelque autre emploi qu'elle doit se justifier. La question revient à se demander : quel est l'objet qui a pu provoquer cette limitation de sens, et plus concrètement, qu'est-ce qui, après un an d'âge, peut être déclaré « vieux » ? La réponse est inscrite dans des textes qu'on a souvent cités sans en tirer leur plein enseignement. Varron et Festus nous ont transmis le souvenir de la fête des Meditrinalia où, après la vendange, on célébrait les vertus curatives du vin vieux et du vin nouveau par ce refrain : *nouum uetus uinum bibo, nouo ueteri* [uino] *morbo medeor*[2]. C'est là,

1. Cette forme qu'aucun dictionnaire étymologique ne cite est assurée par d'abondants témoignages dialectaux : khot. *vasaka-*, yagn. *vas*, sangl. *wosok*, wakhi *wəšk* (**vasyaka-*), etc. Iran. **vasa-* est à skr. *vatsa-* comme av. *masya-* à skr. *matsya-* « poisson ».

2. Varr. L. L. VI, 21 : « Octobri mense Meditrinalia dies dictus a medendo, quod Flaccus flamen Martialis dicebat hoc die solitum uinum < nouum > et uetus libari et degustari medicamenti causa : quod facere solent etiam nunc multi cum dicunt : nouum uetus uinum bibo, nouo ueteri [uino] morbo medeor. » Cf. aussi Fest. 110 s. v. *Meditrinalia* qui abrège un peu les mêmes données. Sur les fêtes du vin à Rome, cf. Bömer, *Rhein. Mus.*, 1941, p. 30 sqq.

dans cette association traditionnelle de *uetus uinum* et *nouum uinum* que se trouve la solution cherchée. L'expression est aussi fréquente qu'elle apparaît ancienne ; elle est liée à de vieilles cérémonies et à des rites saisonniers. Chez Plaute, *uetus* qualifie *uinum* plus souvent que toute autre notion. Il vaut la peine d'en citer les exemples au complet :

Aul. 571 ego iussero cadum unum *uini ueteris* ad me adferrier
Cas. 5 qui utuntur *uino uetere* sapientes puto
Curc. 96 flos *ueteris uini* meis naribus obiectust
— 98 ut *ueteris uini* sum cupida
Poen. 259 iam num me decet donari cado *uini ueteris*
Stich. 425 cadum tibi *ueteris uini* propino
— 768 redde cantionem *ueteri* pro *uino* nouam
Truc. 903 opus nutrici, lact ut habeat *ueteris uini* largiter

Et aussi Poen. 700 où l'on joue sur le sens de uetus : in lepido loco... ubi tu Leucadio, Lesbio, Thasio, Chio *uetustate uino* edentulo aetatem inriges « tu arroseras ta jeunesse avec des vins si vieux qu'ils n'ont plus de dents ».

Il est clair que l'expression *uinum uetus* signifie proprement « vin d'un an », d'où « vin vieux », en face de *uinum nouum* « vin nouveau », et que cet emploi a été le facteur décisif dans l'évolution du sens de *uetus* et dans l'opposition *uetus/novus* qui en est résultée. La métaphore appartient donc à la langue des viticulteurs, non des éleveurs. C'est comme qualificatif de *uinum* que *uetus* a acquis cette valeur différentielle qui le fait désormais contraster avec *nouus* et qui donne au latin un couple *uetus/nouus* (comme gr. νέος/παλαιός) : opposition qui situe les choses par rapport au temps écoulé comme celle, symétrique, de *senex*[1]/*iuuenis* répartit les humains en classes d'âge.

Accessoirement d'autres liaisons ont pu concourir à fixer la valeur de *uetus* : on a vu plus haut, dans la vieille formule citée par Varron, *uetus morbus* employé dans les mêmes conditions et où *uetus* se trouve doté du même sens qu'avec *uinum*. Il est probable que l'évolution parallèle de **wetuso-* en slave et en baltique vers le sens de « vieux » (v. sl. *vetŭxŭ*, lit. *vẽtušas*) a été favorisée par des expressions similaires, bien que la date beaucoup plus tardive et la nature toute différente des premiers textes en ces deux langues n'autorisent ici qu'une conjecture.

Émile BENVENISTE.

1. Sur *senex* et sa valeur « populaire », v. Ernout, *BSL.* XLI, p. 92 s. v. = *Philologica*, p. 133 s. v.

UN NOM DE POISSON ÉNIGMATIQUE CHEZ LE MÉDECIN XÉNOCRATE

Le traité du médecin Xénocrate *Sur les aliments fournis par les animaux aquatiques* (Περὶ τῆς ἀπὸ τῶν ἐνύδρων τροφῆς) présente un vif intérêt pour l'étude du vocabulaire zoologique[1]. Aussi a-t-il été publié à diverses reprises, soit séparément, soit dans la *Collection médicale* d'Oribase qui nous l'a conservé[2]. On ne peut dire cependant que toutes les difficultés de ce texte aient été résolues. La dernière édition d'Oribase, établie par J. Raeder pour le *Corpus medicorum graecorum*, a du moins le mérite de s'abstenir de toute correction inutile. C'est d'après cette édition que je citerai le texte de Xénocrate.

L'ouvrage débute par des observations générales. L'auteur examine la façon de déterminer la valeur alimentaire des poissons et s'occupe successivement de la qualité de leur chair, de leur habitat, de l'époque où on les prend, de leur taille, des différentes parties de leur corps, de leur préparation. Il énumère ensuite les diverses espèces et signale pour chacune d'elles les propriétés qui la caractérisent[3]. Cette partie du traité contient le passage suivant que nous allons examiner : ἀλώπεκες, ἵππουροι, θρίσσαι, λέρος ἐκ πελάγους φεύγουσιν ἐς ποταμόν, δύσχυλα, οὐκ εὐστόμαχα, δύσπεπτα, ὀλιγότροφα (Oribase, II, 58, 14).

Les poissons énumérés dans ce passage (ἀλώπεκες, ἵππουροι, θρίσσαι) présentent des propriétés relatives à la nutrition et à la digestion qui sont indiquées par une série d'épithètes (δύσχυλα, οὐκ εὐστόμαχα, δύσπεπτα, ὀλιγότροφα). Le mot λέρος, inconnu par

1. Sur Xénocrate d'Aphrodisias voir Christ-Schmidt-Staehlin, *Gesch. der griech. Litteratur*, II, 1 (6e éd., 1920), p. 451.

2. J'ai consulté les deux éditions suivantes d'Oribase : U. C. Bussemaker et Ch. Daremberg, *Œuvres d'Oribase*, I (1851), p. 424 ss. (avec traduction française) ; J. Raeder, *Oribasii collectionum medicarum reliquiæ* (*Corpus medicorum græcorum*, VI, 1, 1) I (1928), p. 47 ss. Parmi les éditions séparées de Xénocrate, j'ai consulté celles de I. G. F. Franz (Leipzig, 1774) et de A. Coraes (Paris, 1814).

3. Ces mots se suivent dans l'ordre alphabétique, ce qui indique que l'auteur a puisé vraisemblablement sa documentation dans un lexique. Toutefois : 1) les poissons qui présentent des propriétés analogues sont cités ensemble, 2) à une première liste qui va de ἀφύα à σάλπαι, succède une seconde liste, de βούγλωσσοι à χρύσοφρυς ; γόγγρος est ajouté à la fin de la liste. Peut-être l'auteur a-t-il utilisé deux lexiques différents ou fait un second dépouillement du même lexique.

ailleurs, semble faire partie de la liste des animaux marins. On l'a donc considéré comme un nom de poisson et c'est dans ce sens qu'on le trouve interprété dans les dictionnaires : « sorte de poisson » (Bailly), « a fish » (Liddell-Scott-Jones). Mais le texte de Xénocrate ne nous fournit aucun élément pour identifier l'animal que l'on suppose ainsi désigné et le mot lui-même reste complètement isolé.

On est en droit de se demander si λέρος ne doit pas être corrigé et l'on songera tout d'abord à chercher parmi les noms d'animaux marins le mot dont il a pris la place. Daremberg et Bussemaker ont tenté une correction de ce genre et adopté dans leur texte le terme σίλουρος, déjà proposé par un savant byzantin. Malheureusement ils négligent de nous dire comment λέρος a pu se substituer à σίλουρος et pourquoi ce mot qu'ils placent après ποταμόν, aurait été déplacé par les copistes d'Oribase[1]. Aussi est-ce dans une autre voie que nous chercherons la solution de ce problème.

Nous avons admis précédemment que λέρος faisait partie de la liste des animaux marins. Mais c'est là une simple hypothèse que la place du mot ne suffit pas à justifier, car il est cité à la fin de cette liste et l'on peut, par conséquent, le rattacher avec autant de vraisemblance à ce qui le suit qu'à ce qui le précède. Or λέρος est au singulier, tandis que les noms de poissons cités dans ce passage sont au pluriel. Cette particularité nous invite à le séparer des noms qui le précèdent et à essayer de le rattacher au membre de phrase qui le suit immédiatement.

Ce membre de phrase nous apprend que les poissons mentionnés à cet endroit « quittent la haute mer pour remonter les fleuves » (ἐκ πελάγους φεύγουσιν εἰς ποταμόν), c'est-à-dire, pour employer le terme dont se servent les zoologistes, qu'ils sont « anadromes ». Mais cette proposition est insérée dans le texte sans aucun mot de liaison, pronom ou conjonction. Il est donc difficile de dire si elle se rapporte à tous les animaux énumérés ou seulement à l'un ou l'autre d'entre eux[2]. Aucun texte ne nous

1. Σύλουρος (= σίλουρος) est une note marginale du manuscrit H (*Hamburg. philol.* 313 fol., XVII[e] s.). Ce n'est donc pas une variante mais une correction d'un savant byzantin. Malheureusement le silure est un poisson d'eau douce qui ne peut être cité parmi les anadromes : O. Keller, *Die antike Tierwelt*, II (1913), p. 372-373. C'est pourquoi Daremberg et Bussemaker ont dû, pour introduire le mot dans leur texte, le placer après ποταμόν, ce qui ne contribue pas à rendre la phrase plus claire et mieux construite.

2. D'après l'apparat critique de Daremberg-Bussemaker, deux manuscrits (E = *Paris.* 2299 et L = *Leidens.* 22) ajoutent οἱ δέ devant ἐκ πελάγους et mettent au masculin les épithètes : δύσχυλοι, οὐκ εὐστόμαχοι, δύσπεπτοι, ὀλιγότροφοι. Οἱ δέ marquerait donc le début d'une nouvelle phrase. C'est pourquoi Franz et Coraes,

invite à croire que ἀλώπηξ, sans doute une espèce de squale [1], et ἵππουρος, qui est vraisemblablement le nom de la coryphène [2], aient été considérés par les anciens comme des poissons anadromes. Quant au terme θρίσσα, il désigne peut-être la sardine [3], mais un texte de Dorion mentionne une θρίσσα ποταμία [4]. Comme la sardine ne vit pas en eau douce, il est clair que cette expression s'applique à une espèce voisine, l'alose, qui remonte les fleuves à l'époque de la reproduction, c'est-à-dire au printemps [5].

---

qui ont adopté ce texte, mettent un point après λέρος (Raeder, qui a négligé les manuscrits E et L, indique οἱ δέ comme une addition de Franz dans son apparat critique). Daremberg et Bussemaker en ont tiré οἵδε (se rapportant à θρίσσαι ?, cf. la traduction citée ci-dessous) et laissent les épithètes au neutre. Mais si οἱ δέ se trouvait dans l'archétype des manuscrits d'Oribase, on se demande pourquoi il aurait été omis par la plupart des manuscrits actuellement conservés. Il est bien plus naturel de croire que οἱ δέ est un essai de correction d'un savant byzantin qui avait observé le manque de liaison entre le membre de phrase sur la migration des poissons et le reste de la proposition et cherchait un remède à cette difficulté syntaxique.

1. Ἀλώπηξ est une espèce de squale (Aristote, *HA*, 565, b 1, 566 a 31), peut-être le renard de mer, *Alopias vulpes*, qui doit son nom aux dimensions de sa queue : E. Moreau, *Hist. nat. des poissons de la France*, I (1881), p. 287. Ce poisson se rencontre dans les mers de Grèce : N. C. Apostolides, *La pêche en Grèce* (Athènes, 1883), p. 6. Les éloges décernés par Archestrate au renard de Rhodes (fr. 21 *ed.* P. Brandt, *Corpusculum poesis epicæ græcæ ludibundæ*, I, 1888, p. 149) conviennent évidemment assez peu à un squale ; aussi un commentateur d'Archestrate avait-il cru pouvoir identifier ce poisson à l'esturgeon (sur ce passage voir Brandt, *op. cit.*, p. 116). O. Keller pense, lui aussi, que ces éloges ne peuvent s'appliquer qu'à l'esturgeon ; il fait cependant remarquer que l'habitat de l'esturgeon est beaucoup plus au Nord que Rhodes et que le terme γαλεός, employé par Archestrate (γαλεὸν τὸν ἀλώπεκα) désigne d'ordinaire le requin et non pas l'esturgeon : Γαλεός dans Pauly-Wissowa, *RE*, VII (1912), col. 594 ss. Mais il me semble difficile de fonder une identification sur une simple appréciation gastronomique et il faut noter que certains squales méritent les éloges que l'on réserve d'habitude à l'esturgeon puisque le bouclé, *Echinorhinus spinosus*, est vendu à Palerme pour de l'esturgeon : P. Doderlein, *Manuale ittiologico del Mediterraneo*, II (Palerme, 1881), p. 105. Quoi qu'il en soit, même si le renard d'Archestrate est effectivement un esturgeon, rien ne nous autorise à étendre cette signification aux autres passages où ἀλώπηξ est mentionné comme nom de poisson.

2. Voir A. W. Mair, *Oppian, Colluthus, Tryphiodorus* (Loeb Class. Libr., 1928), p. 432, n. a. Le surnom de ἀρνευτής « plongeur » que Numénius donne à l'ἵππουρος (Athénée, VII, 304 d) convient bien à la coryphène, *Coryphæna hippurus* : A. E. Brehm, *Les poissons et les crustacés* (éd. fr. par H.-E. Sauvage, Paris, s. d.), p. 287. Bussemaker et Daremberg traduisent par « dorades » (voir ci-dessous). A Nice, en effet, la coryphène est appelée « daurada ». Mais le mot prête à confusion car il désigne d'habitude un tout autre poisson (grec ancien χρύσοφρυς). Brehm dit de la coryphène : « Ce sont des animaux essentiellement pélagiques » (*op. cit.*, p. 286).

3. Le grec moderne θρίσσα ou φρίσσα désigne la sardine, *Clupea pilchardus*, d'après Th. Heldreich, *La faune de la Grèce* (Athènes 1878), p. 88, la sardinelle auriculée, *Sardinella aurita*, d'après Apostolides, *op. cit.*, p. 31.

4. Dorion *ap.* Athénée, VII, 328 e.

5. Cuvier identifiait déjà la θρίττα à l'alose : Aubert-Wimmer, *Aristoteles Thierkunde*, I (1868), p. 128 : de même O. Keller, *Die antike Tierwelt*, II, p. 356. Sur dentification cf. A. W. Mair, *op. cit.*, p. 230. n. b.; voir aussi Steier, *Sardelle*

La remarque de Xénocrate sur la migration des poissons concerne donc les θρίσσαι et permet de préciser la signification de ce mot[1]. Mais ce renseignement serait incomplet si l'auteur ne nous indiquait pas le moment où se fait cette migration. Une légère correction va nous fournir l'indication qui nous manquait. Il est en effet facile de conjecturer que ΛΕΡΟC est une mauvaise graphie de 'ΑΕΡΟC qui lui-même s'est substitué à 'ΕΑΡΟC par une interversion de lettres dont on a d'autres exemples[2]. Il ne reste donc plus qu'à rétablir la construction en intercalant dans la phrase un mot de liaison. On admettra aisément que αἵ puisse être ajouté après θρίσσαι et l'on restituera le texte de la façon suivante : ἀλώπεκες, ἵπποῦροι, θρίσσαι⟨αἵ⟩ ἔαρος ἐκ πελάγους φεύγουσιν εἰς ποταμόν, δύσχυλα, οὐκ εὐστόμαχα, δύσπεπτα, ὀλιγότροφα.

Le texte ainsi corrigé nous donne au complet le renseignement que nous attendions et nous débarrasse de ce fâcheux λέρος qui encombrait nos dictionnaires.

L. LACROIX.

---

dans Pauly-Wissowa, *RE*, Suppl. VI (1935), col. 652. Sur les migrations des aloses voir E. Moreau, *Hist. natur. des poissons de la France*, III, p. 456 : « Au commencement du printemps, l'alose quitte les eaux saumâtres pour aller frayer dans les eaux douces ; elle remonte les fleuves (ou leurs affluents) parfois à une très longue distance de leur embouchure. » De même L. Roule, *Traité de la pisciculture et des pêches* (Paris, 1914), p 556 : « La remonte reproductrice a lieu au printemps chez les deux espèces des aloses européennes. »

1. Daremberg et Bussemaker avaient reconnu que le membre de phrase sur la migration des poissons se rapportait aux θρίσσαι et qu'il fallait entendre par ce mot les aloses ; ils traduisent en effet : « Les squales-renards, les dorades, les aloses (ces dernières se retirent de la haute mer dans les rivières) et le silure ne sont ni succulents ni favorables à l'orifice de l'estomac ; ils se digèrent difficilement et nourrissent peu. » La correction de première main, φεύγουσαι, au lieu de φεύγουσιν, signalée dans l'apparat critique de Raeder (N = *Neapolit.*, III D 20) suppose la même interprétation.

2. Voir par exemple Aristote, *HA*, 570 b 12 (apparat critique de l'édition de L. Dittmeyer).

L'IMAGE DU « FRELON » DANS LA *RÉPUBLIQUE* DE PLATON

Dans les pages de la *République* où il décrit l'évolution des régimes politiques depuis la « timocratie » jusqu'à la tyrannie, Platon a recours à la fameuse image des « frelons ». (Rép. VIII-IX [1].)

A. Identification du κηφήν et traduction du mot.

Au cours de son développement, cette image nous présente des frelons sans dard et des frelons avec dard, et parmi ces derniers encore, certains plus redoutables que les autres. Les classifications rigoureuses de notre moderne Histoire naturelle nous porteraient à distinguer trois formes : les mâles d'abeille ou faux bourdons, qui n'ont pas de dard ; les bourdons, qui ont un dard, mais ne sont pas agressifs ; et les frelons proprement dits, sorte de grosses guêpes assez méchantes. Le mot grec désignerait donc, selon les cas, l'une de ces trois espèces, et encore sans éviter toutes les chances de confusion. Il faut alors se demander :

a) quel animal le mot désignait au temps de Platon, pour l'Histoire naturelle et pour l'opinion courante — c'est alors tout un — et ce qu'on savait de cet animal ;

b) quel était l'emploi imagé du mot dans la littérature ;

c) quel emploi imagé du mot français « frelon » a pu le faire passer pour une traduction de κηφήν.

a) κηφήν *au temps de Platon.*

1. Que désignait ce terme ?

C'est à propos des abeilles qu'Aristote en parlera. Le *De Generatione Animalium* (III, 10) en fait une des trois espèces qui vivent dans la ruche, où il distingue : βασιλεῖς, μελίττας, κηφῆνας. Au reste, il les présente comme :

1. Toutes les précisions d'Histoire naturelle de cet article sont dues au P. Licent, S. J., président de la Société des Entomologistes de France.

ne travaillant pas : τοὺς δὲ κηφῆνας ἀργούς ;

sans défense : οὐδὲν ἔχοντας ὅπλον πρὸς τὸ διαμάχεσθαι περὶ τῆς τροφῆς ;

moins agiles que les abeilles : διὰ τὴν βραδυτῆτα τὴν τοῦ σώματος ;

semblables pour la taille aux βασιλεῖς : οἱ μὲν γὰρ ἡγεμόνες μεγέθει μὲν ὁμοιοί εἰσι τοῖς κηφῆσι ;

nés dans la ruche (peu importe d'ailleurs qu'il les croie nés des ouvrières[1]).

Or, l'ensemble de ces caractères s'applique exclusivement à ce que les naturalistes appellent aujourd'hui « faux bourdons », ce sont les *mâles d'abeilles.*

2. Que savait-on de cet animal ?

Une seule chose empêche Aristote de reconnaître en eux les mâles d'abeilles, c'est qu'ils n'ont pas de dard, tandis que les abeilles en ont toutes : « Serait-ce par hasard à l'élément femelle que la Nature aurait donné cette arme de combat ? » l'hypothèse lui paraît insoutenable : οὐδὲ τὰς μὲν μελίττας θηλείας εἶναι, τοὺς δὲ κηφῆνας ἄρρενας εὔλογον.

D'où, finalement, Aristote n'est pas plus avancé que les hommes de son temps sur l'existence et la répartition des sexes chez les abeilles. Peut-être même est-il moins bien renseigné que Xénophon, qui, dans l'*Économique*, semble bien considérer la reine comme une femelle, sinon comme l'unique femelle de l'essaim (*Éco.*, VII, 17, 32, 33, 38). Dans la *Cyropédie* Xénophon la traite au masculin, mais c'est en faisant parler un Perse à la cour du Grand Roi ; le féminin serait un mot d'auteur.

Le κηφήν se présentait donc à cette époque comme une espèce d'abeille sans dard, née dans la ruche, mais qui n'appartient ni à la catégorie des ouvrières, ni à celle des « rois ». On n'y reconnaissait pas les mâles d'abeilles.

b) *Emploi imagé du mot dans la littérature au temps de Platon.*

La tradition littéraire qui le désignait par κηφήν représentait ce même insecte comme un parasite.

Hésiode, dans la *Théogonie*, compare aux frelons les femmes, peste des mortels : πῆμα μέγα θνητοῖσι (*Théo.* 592).

« Ainsi dans les abris où nichent les essaims, les abeilles

1. Des ouvrières peuvent parfois pondre des œufs non fécondés qui donnent des faux bourdons. De même les reines qui, par malformation, ne pourraient pas voler, ou celles qui, vers la fin de leur vie, auraient épuisé leur réserve de sperme.

nourrissent les frelons que partout suivent œuvres de mal. Tandis qu'elles, sans repos, jusqu'au coucher du soleil, s'empressent chaque jour à former des rayons de cire blanche, ils demeurent, eux, à l'abri des ruches et engrangent dans leur ventre le fruit des peines d'autrui. Tout de même, Zeus qui gronde dans les nues, pour le grand malheur des hommes mortels, a créé les femmes, que partout suivent œuvres d'angoisse et leur a, en place d'un bien, fourni tout au contraire un mal. » (Trad. P. Mazon.)

Κηφήν désigne des animaux qui vivent dans la ruche en parasites fainéants. Ils y sont déjà considérés par Hésiode comme une peste : première amorce d'une métaphore médicale qui sera, elle aussi, reprise par Platon.

Dans *Les travaux et les jours* (296 sq.), l'exhortation au travail utilise autrement l'image en la précisant :

« Travaille, car la famine est la compagne du fainéant. Les dieux et les mortels veulent du mal à quiconque vit sans rien faire, pareil, par ses instincts, aux « frelons » sans dard qui épuisent, paresseux et voraces, le produit du labeur des abeilles. »

« Sans dard » est une épithète de nature qui ne prétend pas opposer les frelons ici en cause à une autre race munie d'un dard.

Parasites de la ruche, voraces, fainéants et sans dard, ce sont bien les mêmes insectes que dans la *Théogonie*.

c) *Emploi imaginé du mot « frelon » pour traduire* κηφήν.

Le plus difficile n'est donc pas d'identifier l'insecte grec, mais de trouver le mot français qui correspondrait le mieux à l'emploi imagé du mot grec.

La Fontaine, dans « Les frelons et les mouches à miel » (*Fables*, I, 19), semble désigner cette sorte de guêpe que l'apiculture appelle en effet frelon, et non pas des mâles d'abeilles. Il traduit le « fucus » de Phèdre (III, XIII) : « Apes et fuci, vespa judice », où déjà le mot paraît désigner le même animal, regardé comme un parasite et un intrus.

Au contraire, chez Virgile, dans *Géorgiques*, IV, 247 :

Immunisque sedens aliena ad pabula fucus,

il est question du mâle d'abeille, parasite domestique.

Dans les deux cas, « fucus » symbolise le parasitisme.

En latin donc, un seul mot pour désigner deux insectes différents. En français, deux mots peuvent désigner le même ani-

mal : « Touchant les bourdons ou frelons, qu'en plusieurs endroits du Languedoc l'on appelle abeillards, c'est une espèce (*sic*) d'abeilles naissant avec les bonnes. » (Littré : Bourdon.) Ainsi s'exprimait en 1600 Olivier de Serres, dans son *Théâtre d'Agriculture*.

De là un certain flottement dès qu'on a tenté de traduire avec un peu de rigueur Hésiode ou Platon. A ce point que, pour le même volume de la collection Budé, on lit « bourdon » dans l'Introduction générale de M. Diès, et « frelon » dans la traduction de M. Chambry.

En fait, le mot frelon, semble-t-il, était seul employé dans un sens figuré, tandis que bourdon et faux bourdon ne l'étaient pas.

Dans ces conditions et faute de mieux, on peut s'en tenir à « frelon » écrit entre guillemets pour montrer qu'il s'agit d'un sens figuré.

B. Les « frelons » dans la *République* de Platon.

Il s'agit de montrer à l'intérieur d'une collectivité organisée, où chacun est tout entier à son office, le rôle pernicieux d'un groupe de parasites fainéants et profiteurs. Avec le goût que depuis le VI^e^ livre surtout Platon manifeste pour les images suivies, celle des « frelons » ne pouvait manquer d'avoir sa place. Elle va se développer en plusieurs phases, parallèlement avec la métaphore médicale, qu'Hésiode avait confusément suggérée.

a) *Première phase* : l'origine des « frelons » à deux jambes.

Ils naissent dans la cité même.

L'homme élevé dans l'oligarchie, même lorsqu'il semblait contribuer à la marche de l'État, d'une façon ou d'une autre, n'était au fond qu'un dissipateur :

552 *c* :

Βούλει οὖν, ἦν δ'ἐγώ, φῶμεν αὐτόν, ὡς ἐν κηρίῳ κηφὴν ἐγγίγνεται, σμήνους νόσημα, οὕτω καὶ τὸν τοιοῦτον ἐν οἰκίᾳ κηφῆνα ἐγγίγνεσθαι, νόσημα πόλεως ;

« Si tu veux, donc, nous dirons, comme dans une cellule d'abeille naît cette peste de la ruche qu'est un frelon, ainsi naît-il dans une maison un « frelon », peste de la cité. »

L'occasion de mettre en scène les « frelons » est la dépense, le gaspillage, considérés comme une maladie, à la manière d'Hésiode. C'est justement sur le mot νόσημα que pivote la phrase :

Hyménoptères	*Médecine*	*Individu oligarchique*
		οὐδὲν ἄλλο ἢ ἀναλωτής. Βούλει οὖν φῶμεν αὐτόν,
ὡς ἐν κηρίῳ κηφὴν ἐγγίγνεται		
σμήνους	νόσημα	οὕτω καὶ τὸν τοιοῦτον ἐν οἰκίᾳ κηφῆνα ἐγγίγνεσθαι
	νόσημα	πόλεως

La ruche représente l'État, et le rayon de miel, une maison (οἰκία), c'est-à-dire une famille particulière.

Le rôle de l'image médicale est essentiel ; dans cette première phase, elle se subordonne l'image du « frelon ».

Ibid.

Οὐκοῦν, ὦ Ἀδείμαντε, τοὺς μὲν πτηνοὺς κηφῆνας πάντας ἀκέντρους ὁ θεὸς πεποίηκεν, τοὺς δὲ πεζοὺς τούτους ἐνίους μὲν αὖ τῶν ἀκέντρους, ἐνίους δὲ δεινὰ κέντρα ἔχοντας ; καὶ ἐκ μὲν τῶν ἀκέντρων πτωχοὶ πρὸς τὸ γῆρας τελευτῶσιν, ἐκ δὲ τῶν κεκεντωμένων πάντες ὅσοι κέκληνται κακοῦργοι.

« Les « frelons » à ailes, Dieu les a tous créés sans dard, mais pour ces frelons à deux jambes, il y en a sans dard et il y en a qui sont armés de dards terribles. Parmi ceux qui n'ont pas de dard, il y en a qui finissent, avec l'âge, par la mendicité, mais les « frelons » à aiguillon fournissent toute la classe des malfaiteurs... »

C'est ainsi que dans les cités oligarchiques presque tous sont mendiants, à l'exception des chefs, « et il s'y trouve aussi force malfaiteurs à aiguillon, que les magistrats ont bien soin de contenir par la force ».

552 *e* :

Μὴ οὖν οἰώμεθα... καὶ κακούργους πολλοὺς ἐν αὐταῖς εἶναι κέντρα ἔχοντας, οὓς ἐπιμελείᾳ βίᾳ κατέχουσιν αἱ ἀρχαί.

L'opposition entre « frelons » à ailes et « frelons » à deux jambes nous transporte dans un monde qui n'est plus celui de la Nature.

Puisqu'il poussait la métaphore plus loin qu'Hésiode, il fallait à Platon un insecte en tout semblable au κηφήν, mais armé d'un aiguillon. La guêpe (ὁ σφήξ) et le frelon (ἡ ἀνθρήνη)[1], déjà exploités par Aristophane (*Guêpes* ; *Nuées* 947), ont bien un dard, mais ne répondent pas à cette condition essentielle d'être nés dans la ruche des abeilles : ils ne sauraient illustrer l'idée que la cité porte en elle-même l'origine de ses malheurs, comme un corps humain porte en lui-même un germe de maladie. Ainsi le veut, dans cette première phase, la subordination de l'image du κηφήν à l'image médicale.

1. C'est le Vespa crabro. Cet insecte ressemble beaucoup, par ses catégories d'individus, à l'abeille (apis mellifica). Mais ses mâles ne naissent que vers la fin de la saison, à temps pour féconder les femelles. Cette précision ne pouvait préoccuper Platon, qui s'en tenait à l'entomologie populaire de son temps.

Ces « frelons » à deux jambes circulent à l'aise dans le monde des fantaisies de Platon, en compagnie de Cerbère, de la Chimère (588 *c*), de l'Hydre et du « gros animal » (493 *b*). Platon ne s'astreint pas à prendre ses images uniquement dans le monde des réalités quotidiennes. Loin de là ; dès qu'il se présente un aspect de la réalité qu'elles ne pourraient recouvrir, il les « sollicite » pour les étendre jusque-là. Ici, le κηφήν pouvait bien, par son origine et son parasitisme, figurer l'homme nuisible à la cité. Pour qu'il pût aussi figurer l'individu positivement malfaisant, il n'y avait qu'à compléter l'animal en lui donnant un dard Aussi, à partir de πεζοὺς κηφῆνας, Platon a-t-il conscience de prendre pour terme de comparaison un animal de son invention. Nous ferions sans doute un contresens en cherchant quel animal vivant il a dès lors en vue. Tout ce qu'on peut assurer, c'est que le κηφήν de la Nature est au point de départ ; mais il est supplanté comme terme de comparaison par le κηφήν fictif, seul en cause désormais[1].

De la cité oligarchique, l'image passe naturellement à l'homme qui devient oligarchique. Un instant l'image du Grand Roi, avec le somptueux appareil de sa puissance, vient se mêler à celle du κηφήν, sans l'éclipser :

553 *c* :

Ἆρ' οὐκ οἴει τὸν τοιοῦτον τότε εἰς μὲν τὸν θρόνον ἐκεῖνον (i. e. τὸν ἐν τῇ ἑαυτοῦ ψυχῇ) τὸ ἐπιθυμητικόν τε καὶ φιλοχρήματον ἐγκαθίζειν καὶ μέγαν βασιλέα ποιεῖν ἐν ἑαυτῷ, τιάρας τε καὶ στρεπτοὺς καὶ ἀκινάκας παραζωννύντα ;

« Doutes-tu qu'à ce moment un homme animé d'un tel esprit fasse monter sur le trône de son âme l'esprit de convoitise et d'avarice, qu'il l'établisse Grand Roi dans son cœur, lui mette la tiare et les colliers et lui ceigne le cimeterre ? »

Chez cet homme :

554 *c* :

« Le manque d'éducation fait naître des désirs qui sentent le « frelon », les uns mendiants, les autres malfaisants, qui sont contenus de force par ses autres préoccupations. »

Κηφηνώδεις ἐπιθυμίας ἐν αὐτῷ διὰ τὴν ἀπαιδευσίαν μὴ φῶμεν ἐγγίγνεσθαι, τὰς μὲν πτωχικάς, τὰς δὲ κακούργους, κατεχομένας βίᾳ ὑπὸ τῆς ἄλλης ἐπιμελείας.

A quelle occasion précisément ces désirs se trahissent-ils ?

Quand il s'agit de dépenser le bien d'autrui (554 *d*). Toujours ce parasitisme !

Le tableau suivant résume les applications de l'image.

1. Une ruche est toujours monarchique.

Images		*Applications*	
κηφήν de la Nature	κηφήν fictif	la Cité	l'individu
—	—	—	—
τοὺς μὲν πτηνοὺς κηφῆνας	τοὺς δὲ πεζοὺς τούτους		κηφηνώδεις ἐπιθυμίας
πάντας ἀκέντρους	ἐνίους μὲν αὐτῶν ἀκέντρους	ἐκ μὲν τῶν ἀκέντρων πτωχοί...	τὰς μὲν πτωχικάς,
	ἐνίους δὲ δεινὰ κέντρα ἔχοντας	ἐκ δὲ τῶν κεκεντρωμένων κακοῦργοι	τὰς δὲ κακούργους
		οὓς ἐπιμελείᾳ βίᾳ κατέχουσιν	κατεχομένας βίᾳ
ὁ θεὸς πεποίηκεν		αἱ ἀρχαί	ὑπὸ τῆς ἄλλης ἐπιμελείας

Lire chaque colonne verticalement, en commençant par celle de gauche.

Comment ensuite l'homme oligarchique deviendra-t-il démocratique ?

559 *d* :

« Quand un jeune homme élevé sans études et dans l'amour du gain se met à goûter du miel que mangent les « frelons » et à fréquenter ces bêtes ardentes et terribles qui savent procurer des plaisirs variés de toute espèce et de toute qualité. »

Ὅταν νέος, τεθραμμένος ὡς νῦν δὴ ἐλέγομεν, ἀπαιδεύτως τε καὶ φειδωλῶς, γεύσηται κηφήνων μέλιτος, καὶ ξυγγένηται αἴθωσι θηρσὶ καὶ δεινοῖς, παντοδαπὰς ἡδονὰς καὶ ποικίλας καὶ παντοίως ἐχούσας δυναμένοις σκευάζειν, ἐνταῦθά που εἶσυ εἶναι ἀρχὴν αὐτῷ μεταβολῆς ὀλιγαρχίας τῆς ἐν ἑαυτῷ εἰς δημοκρατίαν.

« Frelons » désigne ici les mauvaises compagnies. Le tort de ce jeune homme est de se mettre à goûter de leur bonne chère et de leurs plaisirs.

Si l'expression κηφήνων μέλιτος voulait dire : miel fabriqué par des frelons, nous aurions affaire aux bourdons, qui nourrissent leurs larves de miel ou de pollen en provision. Ils répondraient assez bien à la qualité de « bêtes ardentes et terribles » (αἴθωσι θηρσὶ καὶ δεινοῖς). En réalité, c'est l'image de 552 qui se développe : il s'agit toujours des « frelons » fictifs à deux jambes, mais de la pire espèce, celle qui est armée d'un dard :

b) *Deuxième phase* :
l'amputation des alvéoles de « frelons ».

La phase la plus originale de ce développement est un peu plus loin, quand Socrate en arrive à distinguer les trois classes d'hommes qui préparent dans un État la tyrannie.

564 *a*, fin :

« De l'extrême liberté naît la pire et la plus atroce servitude. »

Quelle est donc cette peste qui se produit dans l'oligarchie, mais conduit tout aussi bien la démocratie à l'esclavage ? ποῖον νόσημα ;

C'est cette engeance d'hommes oisifs et prodigues (Cf. ἀναλωτής 552 *c* + τἀλλότρια ἀναλίσκειν 554 *d*) que nous avons comparés à des « frelons », les uns avec dard, les autres sans dard (552 *c d*).

« Or, ces deux espèces, en quelque corps politique qu'elles se rencontrent, y mettent le même trouble que dans le corps la pituite ou la bile, deux choses que le bon médecin et celui qui donne sa constitution à un État, non moins qu'un habile apiculteur, doivent prévenir de loin, avant tout pour en empêcher la naissance, et, si elle se produit, pour procéder le plus tôt possible à leur ablation avec les alvéoles mêmes. »

Dans le tableau ci-dessous, on peut lire la phrase grecque dans l'ordre même du texte, mais on distingue plus nettement les métaphores et leurs applications (564 *b*) :

Apiculture	*Médecine*	*Applications*
...οὓς δὴ ἀφομοιοῦμεν κηφῆσι,		
τοὺς μὲν κέντρα ἔχουσι,		
τοὺς δὲ ἀκέντρους.		
Τοῦτο τοίνυν... ταράττετον		ἐν πάσῃ πολιτείᾳ ἐγγιγνομένω
	οἷον περὶ σῶμα	
	φλέγμα τε καὶ χολή·	
		ᾧ δὴ καὶ δεῖ
		τὸν ἀγαθὸν
	ἰατρόν τε	καὶ νομοθέτην πόλεως
μὴ ἧττον ἢ σοφὸν μελιττουργὸν		
πόρρωθεν εὐλαβεῖσθαι, μάλιστα μὲν ὅπως μὴ ἐγγενήσεσθον, ἂν δὲ ἐγγένησθον, ὅπως		
ὅτι τάχιστα		
ξὺν αὐτοῖς τοῖς κηρίοις		
ἐκτετμήσεσθον.		

Avec cette interférence d'images entre apiculture et médecine, nous finissons bien, comme nous avons commencé, par l'apiculteur, mais nous le surprenons en train d'opérer en chirurgien. Les apiculteurs de l'Antiquité découpaient-ils un quartier de rayon pour débarrasser la ruche de ses parasites? peu importe ; Platon pense à un apiculteur qui emploierait ce procédé énergique, et par là mériterait d'être comparé au chirurgien. L'image du « frelon » est subordonnée à celle de l'amputation.

c) *Troisième phase* : la piqûre des « frelons ».

Nous avons donc trois classes dans une cité qui va à la tyrannie :

564 *d*-565 *c* : *Première classe* : les pires « frelons ».

« Dans la démocratie, c'est justement la pire espèce de « frelons » qui a la parole et les affaires. Le reste, assis autour des tribunes, bourdonne et ne peut tolérer un orateur d'opposition, en sorte que sous un pareil régime, toutes les affaires sont réglées par ces gens-là, à quelques exceptions près. »

Ἐν δημοκρατίᾳ τοῦτό που (i. e. l'engeance (τὸ γένος) des « frelons ») τὸ προεστὸς αὐτῆς, ἐκτὸς ὀλίγων, καὶ τὸ μὲν δριμύτατον αὐτοῦ λέγει τε

καὶ πράττει, τὸ δ' ἄλλο περὶ τὰ βήματα προσίζον βομβεῖ τε καὶ οὐκ ἀνέχεται τοῦ ἄλλα λέγοντος, ὥστε πάντα ὑπὸ τοῦ τοιούτου διοικεῖται ἐν τῇ τοιαύτῃ πολιτείᾳ χωρίς τινων ὀλίγων.

Deuxième classe : l'herbe à « frelons ».

« Les « gens rangés » deviennent riches : c'est de là que nos « frelons » tirent le plus de miel et l'expriment le plus facilement.

— Comment en pourrait-on tirer de ceux qui ont peu ?

— C'est justement les riches de cette espèce-là qu'on appelle « herbe à frelons ».

(Allusion à une opinion courante : le κηφήν image du parasite était de tradition.)

Χρηματιζομένων που πάντων, οἱ κοσμιώτατοι φύσει ὡς τὸ πολὺ πλουσιώτατοι γίγνονται.

— Εἰκός.

— Πλεῖστον δή, οἶμαι, τοῖς κηφῆσι μέλι καὶ εὐπορώτατον ἐντεῦθεν βλίττειν.

— Πῶς γὰρ ἄν, ἔφη, παρά γε τῶν σμικρὰ ἐχόντων τις βλίσειεν ;

— Πλούσιοι δή, οἶμαι, οἱ τοιοῦτοι καλοῦνται κηφήνων βοτάνη.

Troisième classe : ceux qui goûtent du miel que mangent les « frelons ».

« Le peuple, c'est dans une démocratie, la classe la plus nombreuse, et la plus puissante quand elle est assemblée. Mais elle ne veut s'assembler que si on lui fait part au miel. »

Aussi lui fait-on régulièrement sa part, dans la mesure où les leaders peuvent dépouiller les riches, et tout en partageant avec le peuple, se réserver la plus grosse part. Dès lors, ces riches qu'on dépouille sont bien obligés de se défendre à la tribune et par tous les moyens possibles. Ils ont beau ne pas désirer la révolution, les démagogues les accusent de conspirer contre le peuple, et d'être pour l'oligarchie.

— Et comment donc !

— Aussi, finalement, quand ils voient le peuple, non par mauvaise volonté, mais parce que des calomniateurs ont exploité son ignorance, essayer de leur faire du mal, alors, bon gré mal gré, ils deviennent bel et bien oligarques : ce n'est pas leur faute, c'est encore un mal que leur a inoculé la piqûre des « frelons ».

Le mot « inoculé » voudrait appeler l'attention sur le sens médical de « κακόν » ici : mal produit par une piqûre plus ou moins venimeuse. L'expression grecque : καὶ τοῦτο τὸ κακόν me semble, en effet, se référer à d'autres maux déjà causés par le « frelon » (552 *c* + 564 *b c*).

565 *a b c* :

Δῆμος δ' ἂν εἴη τρίτον γένος,.. ὃ δὴ πλεῖστόν τε καὶ κυριώτατον ἐν δημοκρατίᾳ, ὅταν περ ὀθροισθῇ.

— Ἔστιν γάρ, ἔφη· ἀλλ' οὐ θαμὰ ἐθέλει ποιεῖν τοῦτο, ἐὰν μὴ μέλιτός τι μεταλαμβάνῃ.

— Οὐκοῦν μεταλαμβάνει, ἦν δ' ἐγώ, ἀεί, καθ' ὅσον δύνανται οἱ προεστῶτες, τοὺς ἔχοντας τὴν οὐσίαν ἀφαιρούμενοι, διανέμοντες τῷ δήμῳ τὸ πλεῖστον αὐτοὶ ἔχειν. ...Ἀναγκάζονται δή, οἶμαι, ἀμύνεσθαι, λέγοντές τε ἐν τῷ δήμῳ καὶ πράττοντες ὅπῃ δύνανται, οὗτοι ὧν ἀφαιροῦνται... Αἰτίαν δὴ ἴσχον ὑπὸ τῶν ἑτέρων, κἂν μὴ ἐπιθυμῶσι νεωτερίζειν, ὡς ἐπιβουλεύουσι τῷ δήμῳ καί εἰσιν ὀλιγαρχικοί.

— Τί μήν ;

— Οὐκοῦν καὶ τελευτῶντες, ἐπειδὰν ὁρῶσι τὸν δῆμον, οὐχ ἑκόντα, ἀλλ' ἀγνοήσαντά τε καὶ ἐξαπατηθέντα ὑπὸ τῶν διαβαλλόντων, ἐπιχειροῦντα σφᾶς ἀδικεῖν, τότ' ἤδη, εἴτε βούλονται εἴτε μή, ὡς ἀληθῶς ὀλιγαρχικοὶ γίγνονται, οὐχ ἑκόντες, ἀλλὰ καὶ τοῦτο τὸ κακὸν ἐκεῖνος ὁ κηφὴν ἐντίκτει κεντῶν αὐτούς.

'Εντίκτειν, on le voit, n'est guère, ici, qu'une sorte de causatif du ἐγγίγνεσθαι (552 *c*).

L'essentiel de cette troisième phase peut ainsi se présenter, l'image du « frelon » subordonnée à celle de la piqûre venimeuse :

Apiculture	*Médecine*	*Applications à la Cité*
Τὸ μὲν θριμύτατον		λέγει τε καὶ πράττει
τὸ δ' ἄλλο		περὶ τὰ βήματα προσίζον
βομβεῖ τε		καὶ οὐκ ἀνέχεται τοῦ ἄλλα λέγοντος...
		Οἱ κοσμιώτατοι... πλουσιώτατοι γίγνονται...
Πλεῖστον δή... τοῖς κηφῆσι		
μέλι καὶ εὐπορώτατον		ἐντεῦθεν
βλίττειν.		
Πῶς γὰρ ἄν		παρά γε τῶν σμικρὰ ἐχόντων
τις βλίσειεν ;		
		Πλούσιοι δή... οἱ τοιοῦτοι καλοῦνται
κηφήνων βοτάνη.		
		Δῆμος δ' οὐ θαμὰ ἐθέλει... ἐὰν μὴ
μέλιτός τι μεταλαμβάνῃ...		
		Οὗτοι ὧν ἀφαιροῦνται (i. e. les dépossédés) ὡς ἀληθῶς ὀλιγαρχικοὶ γίγνονται οὐχ ἑκόντες, ἀλλὰ καὶ
	τοῦτο τὸ κακὸν	
ἐκεῖνος ὁ κηφὴν	ἐντίκτει	
κεντῶν		αὐτούς.

d) *Quatrième phase* : une épuration par le « frelon ».

Le tyran, une fois arrivé, procède à l'épuration de son parti. 567 *c* :

« Il lui faut, bon gré, mal gré, évincer tous les gens un peu courageux, intelligents ou riches, jusqu'à ce qu'il en ait purgé l'État. (ἕως ἂν καθήρῃ τὴν πόλιν.) »

— Jolie purgation ! (Καλόν γε, ἔφη, καθαρμόν.)

— Oui, c'est le contraire de celle des médecins ; car, eux, ils débarrassent de ce qu'il y a de mauvais et laissent ce qu'il y a de bon ; lui, fait le contraire. »

La subordination des images est renversée : c'est de nouveau le « frelon » qui domine.

e) *Cinquième phase* : les piqûres de « frelons ».

a) Les gardes du corps armés de lances. Par ces épurations, le tyran devient odieux à un nombre de citoyens de jour en jour plus considérable. Une garde nombreuse et fidèle lui sera d'autant plus nécessaire.

567 *d* :

Ἆρ' οὖν οὐχὶ ὅσῳ ἂν μᾶλλον τοῖς πολίταις ἀπεχθάνηται ταῦτα δρῶν, τοσούτῳ πλειόνων καὶ πιστοτέρων δορυφόρων δεήσεται;...

— Τίνες οὖν οἱ πιστοί; καὶ πόθεν αὐτοὺς μεταπέμψεται;

— Αὐτόματοι, ἔφη, πολλοὶ ἥξουσιν πετόμενοι, ἐὰν τὸν μισθὸν διδῷ.

— Κηφῆνας... νὴ τὸν κύνα, δοκεῖς αὖ τινάς μοι λέγειν ξενικούς τε καὶ παντοδαπούς.

« Mais, d'où faire venir ces gardiens fidèles ? »

— Tout seuls, en masse, ils voleront à lui, s'il paye leur solde.

— Des « frelons », par le chien, de nouveau ! De l'étranger et de toute espèce ».

Le αὖ propose l'image employée ici comme la réplique d'une autre que nous n'avons pas de peine à retrouver et cette opposition les distingue ; seulement l'application se fait sur un mode nouveau ; on nous présente des « frelons » armés de lances, mais c'est le mot πετόμενοι qui les introduit : il décrit leur empressement à se grouper autour du tyran et leur avidité.

b) L'Amour grand « frelon » ailé.

Le fils de l'homme démocratique, élevé dans les idées de son père, trouvera lui aussi des corrupteurs pour l'entraîner à une vie désordonnée, sous couleur de parfaite indépendance. Il faudra bien compter avec la résistance du père et de la famille.

572 *e* :

Ὅταν δ' ἐλπίσωσιν οἱ δεινοὶ μάγοι τε καὶ τυραννοποιοὶ οὗτοι μὴ ἄλλως τὸν νέον καθέξειν, ἔρωτά τινα αὐτῷ μηχανωμένους ἐμποιῆσαι προστάτην τῶν ἀργῶν καὶ τὰ ἔτοιμα διανεμομένων ἐπιθυμιῶν, ὑπόπτερον καὶ μέγαν κηφῆνά τινα· ἢ τί ἄλλο οἴει εἶναι τὸν τῶν τοιούτων ἔρωτα ;

— Οὐδὲν ἔγωγε, ἦ δ' ὅς, ἄλλ' ἢ τοῦτο.

— Οὐκοῦν ὅταν περὶ αὐτὸν βομβοῦσαι αἱ ἄλλαι ἐπιθυμίαι, θυμιαμάτων τε γέμουσαι καὶ μύρων καὶ στεφάνων καὶ οἴνων καὶ τῶν ἐν ταῖς τοιαύταις συνουσίαις ἡδονῶν ἀνειμένων, ἐπὶ τὸ ἔσχατον αὔξουσαί τε καὶ τρέφουσαι πόθου κέντρον ἐμποιήσωσι τῷ κηφῆνι, τότε δὴ δορυφορεῖταί τε ὑπὸ μανίας καὶ οἰστρᾷ οὗτος ὁ προστάτης τῆς ψυχῆς, καὶ ἐάν τινας ἐν αὐτῷ δόξας ἢ ἐπιθυμίας λάβῃ ποιουμένας χρηστὰς καὶ ἔτι ἐπαισχυνομένας, ἀποκτείνει τε καὶ ἔξω ὠθεῖ παρ' αὑτοῦ, ἕως ἂν καθήρῃ σωφροσύνης, μανίας δὲ πληρώσῃ ἐπακτοῦ.

...Ἆρ' οὖν, ἦν δ' ἐγώ, καὶ τὸ πάλαι διὰ τοῦτο τοιοῦτον τύραννος ὁ Ἔρως λέγεται ;

« Alors, quand ces habiles magiciens désespéreront d'en venir à bout par d'autres moyens, ils machineront la naissance en lui d'un amour qui prenne la tête des désirs oisifs et prodigues, une sorte d'énorme « frelon » avec un semblant d'ailes [1]. Après tout, chez ces gens-là, l'amour est-il autre chose ? ...Quand donc les autres désirs bourdonnant autour de l'Amour dans une débauche d'encens, de parfums, de couronnes, de vins et de plaisirs licencieux en semblables compagnies, le nourrissent et le font croître à l'extrême ; quand ils parviennent à implanter l'aiguillon du désir en ce « frelon », immédiatement, escorté du délire, il enrage, ce chef de l'âme, et s'il trouve en lui des opinions ou des désirs réputés sages et qui gardent un reste de pudeur, il les tue et les expulse de chez lui, jusqu'à ce qu'il ait purgé son âme de toute retenue pour la remplir d'un délire importé. »

(Jolie purgation, là encore ! Cf. 567 *c*.)

« ...Ainsi s'explique l'idée traditionnelle qui voit dans l'Amour un tyran. »

L'image s'applique à la vie même de l'homme tyrannique :

573 *e* :

Ὅταν δὲ δὴ πάντ' ἐπιλείπῃ, ἆρα οὐκ ἀνάγκη μὲν τὰς ἐπιθυμίας βοᾶν πυκνάς τε καὶ σφοδρὰς ἐννενεοττευμένας, τοὺς δ' ὥσπερ ὑπὸ κέντρων ἐλαυνομένους τῶν τε ἄλλων ἐπιθυμιῶν καὶ διαφερόντως ὑπ' αὐτοῦ τοῦ

1. ὑπόπτερον κηφῆνα s'oppose au πεζὸν κηφῆνα qui n'a pas quitté notre imagination depuis 552 *c*, mais se distingue aussi du πτηνὸν κηφῆνα de la nature par le préfixe atténuatif ὑπο- : l'Amour n'a que des ailes de fantaisie.

Ἔρωτος, πάσαις ταῖς ἄλλαις ὥσπερ δορυφόροις ἡγουμένου, οἰστρᾶν καὶ σκοπεῖν τίς τι ἔχει, ὃν δυνατὸν ἀφελέσθαι ἀπατήσαντα ἢ βιασάμενον;

« Le voilà au bout de son patrimoine. Ce jour-là, la foule des désirs violents nichés dans son âme de se mettre à crier ! Lui et ses compagnons de fête, comme piqués par les aiguillons des désirs, mais surtout par l'Amour lui-même, à qui tous les autres désirs ne font que servir d'escorte ; les voilà dans un état de rage, à chercher qui possède quelque chose, pour dépouiller les gens, si possible, par fraude ou par force. »

Ἐννενεοττευμένας n'est qu'une variété de l'idée exprimée plus haut par ἐγγίγνεσθαι (552 *c*) et ἐντίκτει (565 *c*).

Un peu plus loin, l'image est résumée :

574 *d*, *e* :

« Le patrimoine de l'homme tyrannique une fois dissipé, s'amasse en son âme l'essaim des plaisirs,... il est tyrannisé par l'Amour et par les idées nouvellement affranchies [1] qui lui font bruyamment escorte. »

Τί δ', ὅταν δὴ τὰ πατρὸς καὶ μητρὸς ἐπιλείπῃ τὸν τοιοῦτον, πολὺ δὲ ἤδη ξυνειλεγμένον ἐν αὐτῷ ἦ τὸ τῶν ἡδονῶν σμῆνος,... τυραννευθεὶς δὲ ὑπὸ Ἔρωτος... τυραννικῶς ἐν αὐτῷ ὁ Ἔρως... τὸν ἔχοντά τε αὐτὸν ὥσπερ πόλιν ἄξει ἐπὶ πᾶσαν τόλμαν, ὅθεν αὐτόν τε καὶ τὸν περὶ αὐτὸν θόρυβον θρέψει.

Dans ce contexte, « essaim » prend une valeur péjorative, comme plus haut l'essaim de difficultés (450 B). Il évoque toujours une situation où l'on est débordé par le nombre des difficultés ou des attaques... des tentations, dirions-nous.

577 *e* :

Καὶ ἡ τυραννευομένη ἄρα ψυχὴ ἥκιστα ποίησει ἃ ἂν βουληθῇ, ὡς περὶ ὅλης εἰπεῖν ψυχῆς· ὑπὸ δὲ οἴστρου ἀεὶ ἐλκομένη βίᾳ ταραχῆς καὶ μεταμελείας μεστὴ ἔσται.

« L'âme tyrannisée par l'amour n'est pas heureuse, toujours violentée par la passion qui la pique, elle sera pleine de trouble et de remords. »

Le sens premier du mot οἶστρος s'applique à l'insecte dont la piqûre met les animaux en rage : le taon. Par extension, il a désigné l'aiguillon de l'animal, et finalement la piqûre, prise dans notre texte au sens figuré : douleur, désir impatient.

Platon n'introduit pas dans son imagerie un hyménoptère nouveau ; il emploie seulement un substantif verbal, préparé par le verbe οἰστρᾶν (575 *a* fin.) qu'il applique au « frelon » : ὑπὸ δὲ

1. αἱ νεωστὶ ἐκ δουλείας λελυμέναι (i. e. δόξαι) δορυφοροῦσαι τὸν Ἔρωτα, κρατήσουσι μετ' ἐκείνου (574 *d*.).

οἴστρου = sous l'effet de la piqûre (de l'Amour). En revanche, pour évoquer l'ambiance étourdissante où l'âme finit par se laisser séduire, s'accumulent à plaisir les images, les parfums, les couronnes, les vins, un chef et son escorte, un bannissement aussitôt remplacé par une image médicale (572 *e*-573 *a b*).

Dans cette cinquième phase, en effet, l'image médicale ne reparaît plus qu'en passant, à propos des accès de rage de l'Amour (573 *a* fin) et peut-être de l'épuration qui « purge » l'âme de toute tempérance :

Au terme de cette évolution, le « frelon » ne nous apparaît plus comme un simple parasite, mais comme un insecte qui fait mal. C'est pour en venir là que Platon a inventé les « frelons » à aiguillon.

Plus explicite et plus détaillée que chez Hésiode, l'image médicale montre comment naît le mal dans l'État et dans l'individu, et les ravages qu'il y fait si on ne l'a pas supprimé à temps.

C. Interférence de l'apiculture avec la médecine.

Dans les trois premières phases, c'est l'image de la médecine qui commande celle du « frelon ». Dans la quatrième phase, les rôles sont renversés. Enfin, dans la cinquième, évincée par les empiètements du « frelon », la médecine reparaît encore de temps à autre, en compagnie de diverses images passagères.

L'exemple d'Hésiode créait un précédent. Mais la raison de cette interférence est dans une loi du langage, ou si l'on veut, de l'esprit humain. L'objet que l'homme prend le plus volontiers pour terme de comparaison, c'est son propre corps : dans toutes les langues on parle des pieds d'une table, du col d'un vase, etc... L'emploi métaphorique des parties du corps a fait l'objet d'études suggestives. (Cf. Dhorme, *Revue biblique*, 1920-1923 : L'emploi métaphorique des parties du corps en hébreu et en akkadien.)

Ce mode d'expression convient bien à toute société dès qu'on la considère comme un organisme avec des parties subordonnées entre elles, douées de vie et de mouvement : corps social, corps diplomatique, corps d'armée.

Platon justement figure la société humaine d'une cité par la société des abeilles en tant que l'essaim qui vit dans une ruche déterminée (σμῆνος 552 *c*) est un organisme vivant où les individus sont subordonnés et unis les uns aux autres comme les parties d'un corps, mais où peut naître un élément pernicieux (νόσημα 552 *c*).

La société politique, en tant qu'elle est composée d'individus subordonnés les uns aux autres mais qui ont chacun leur vie propre, se reconnaît mieux dans un essaim d'abeilles que dans un corps vivant, où les parties composantes sont moins individualisées. C'est pourquoi Platon ne s'en tient pas à l'image « corps » social. En revanche, si par leur origine interne, les troubles qui bouleversent la société politique peuvent se comparer au κηφήν qui naît dans la ruche, aussi bien qu'à la pituite et à la bile qui se forment dans le corps, les effets pernicieux eux-mêmes que nous connaissons le mieux, ce ne sont pas les désordres qui appauvrissent ou ruinent un essaim d'abeilles, mais ceux que nous ressentons dans notre corps : la maladie. Et c'est pourquoi Platon ne s'en tient pas non plus à l'image tirée de l'apiculture.

La ruche présente plus clairement l'aspect social d'une cité ; la médecine évoque de façon plus sensible les troubles d'un organisme. L'interférence des deux images dans ces conditions donne de l'organisme social tel que Platon l'étudie une figure expressive et plus complète.

André Pelletier, s. j.

NOTES ET DISCUSSIONS

W. Chase Greene. *Moira. Fate, Good, and Evil in Greek Thought.* Harvard Univ. Press., Cambridge, Mass. 1944. 1 vol. in-8, VIII-450 p., 5 doll.

La mode semble revenue des grands sujets où l'on suit à travers toute la littérature grecque une idée particulièrement importante et caractéristique et prend occasion de cette analyse pour donner une vue d'ensemble de la pensée hellénique. C'est ainsi que le prof. Jaeger, jadis à Berlin, aujourd'hui à Harvard, a présenté en trois volumes, une étude sur le thème de la *paidéia* [1]. Et voici, sous la plume du prof. W. Ch. Greene (Harvard), bien connu déjà pour son excellente édition des Scholies de Platon [2], un exposé du problème du destin et du mal chez les Grecs. Il faut se féliciter de pareilles entreprises. Sans doute n'y peut-on rien trouver d'entièrement original. Mais il est bon que de temps en temps nous soyons invités à faire la somme de l'héritage que nous devons aux Grecs et à considérer ce trésor selon les étapes de sa formation.

L'ouvrage comprend onze chapitres. Le premier pose le problème et indique très brièvement les solutions diverses qu'y ont apportées les Grecs. Les autres chapitres se conforment à l'ordre chronologique : Premiers poètes, d'Homère à Théognis (II). — Mouvements mystiques du VI^e^ siècle ; cosmogonies ; sentiment religieux de Simonide, Pindare, Bacchylide, Hérodote (III : « Orthodoxy and Mysticism »). — Essence de la tragédie grecque (IV), Eschyle, Sophocle, Euripide (V-VII). — Socrate et ses prédécesseurs (VIII), Platon, Aristote (IX-X). Le dernier chapitre (XI) esquisse l'histoire du problème « Destin et Providence » depuis Epicure jusqu'à Milton.

Viennent ensuite (p. 401-428) de courts appendices fort utiles où l'auteur tantôt précise l'origine et le sens de certains mots (Thémis 1, Daimon 3, Moira 4, Physis 27, Tyché 62), tantôt suit l'histoire d'une sentence populaire (« Ne compte nul homme heureux avant... »), tantôt indique la bibliographie d'un sujet

1. *Paidéia.* I. 2^e^ éd., Berlin, 1936 (c'est d'après cette édition que je citerai) = trad. angl., Oxford, 1939 ; II et III dans l'édition anglaise, Oxford, 1944 et 1945 (II : éd. allemande, Berlin, 1944).

2. Haverford, 1938. Cf. *Rev. Ét. Gr.*, LIV, 1948, p. 122-123.

(Physis et Nomos 31 [1], Épicure 55, Stoïciens 56, Oracles 64, mouvement des idées à l'époque romaine 65, Alexandre d'Aphrodise 67), tantôt enfin développe des questions plus particulières touchant un auteur, un mouvement d'idées ou une doctrine. J'en indique ici quelques-uns pour montrer le vaste champ de son enquête : Vie posthume chez Homère 2, Caractère moral de l'*Odyssée* 5, Age d'or 7, Zeus chez Théognis 8, Orphisme et Cosmogonie orphique 9-10, Loi du talion dans l'*Orestie* 14, Destin et caractère individuel chez Sophocle 16, Vocabulaire « fataliste » dans l'*Alceste* 20, Τύχη dans l'*Iph. Taur.* 21 bis, dans l'*Hélène* 23, Destin et Τύχη chez Euripide 25-26, Présocratiques 28, Sophistes 29, Problème socratique 30, 32, 39, Mythe du *Protagoras* 33-34, le Nomos Basileus pindarique dans le *Gorgias* 36, Droit de la force dans Thucydide 38, Téléologie des *Mémorables* 40, Platon et ses rivaux 41, Doctrine des Idées 42, Idée du Bien 43, Métaphore de la lumière 44 [2], Démiurge du *Timée* 45, Dieu « fini » du *Timée* 49, Causes accessoires (συναίτια) du *Timée* 50, Mythes platoniciens 51, Choix des lots de vie chez Platon 52-53, Θεία Μοῖρα et Θεία Τύχη 47-48, *Epinomis* 46, Contingence dans Aristote 54, Τύχη chez Épicure 56, chez Polybe 60, Idée du Destin chez Sénèque, Épictète, Marc-Aurèle 58, chez Virgile, Tacite, Lucain 61, Preuve de Dieu par l'ordre du monde 59, Astrologie 63, Sources de Ps. Plutarque *De Fato* 66.

Une bibliographie choisie et deux index (noms et matières, mots grecs) achèvent le volume.

Il va sans dire que, dans un sujet si vaste, on ne peut reprendre en détail tous les chapitres de l'ouvrage. Je ne m'arrêterai qu'à deux points : (1) l'évolution du problème, depuis les origines jusqu'à Eschyle ; (2) la position de Platon.

*
* *

Le problème du mal revêt des nuances diverses selon qu'on croit à une entité impersonnelle ou à des dieux personnels, et selon qu'on se représente les dieux personnels comme de simples forces ou leur confère des attributs moraux tels que ceux de justice et de bonté.

Pour reprendre une expression de Wilamowitz, aux yeux du Grec primitif les dieux sont là. Ils sont là dans la mesure où, entre l'effort qu'on a fourni en vue d'obtenir une fin et l'obten-

1. Ajouter F. Heinimann, *Nomos und Physis*, Bâle (Fr. Reinhardt), 1945.
2. Ajouter R. Bultmann, *Zur Geschichte des Licht-Symbolik im Altertum*, Philologus, XCVII, 1948, p. 1 ss.

tion de cette fin elle-même, il reste toujours une marge d'imprévu qui ne dépend pas de nous. Cela se voit tous les jours dans les travaux des champs ou les courses en mer : or le Grec n'a longtemps été qu'un paysan et un marin. Un coup de grêle vient abattre la récolte qui promettait merveilles ; on était parti par temps calme, puis, soudain, c'est la tempête. Cela se voit plus encore à la guerre : or la première œuvre littéraire qui nous vienne des Grecs est une épopée militaire. On n'est jamais tranquille. On ne peut jamais compter sur les dieux.

C'est là, semble-t-il, le plus vieux fonds. Et ce fonds est tout populaire. Il mène à deux croyances touchant le divin. Les dieux sont indifférents : ils donnent indifféremment biens et maux. Les dieux sont jaloux : il suffit d'avoir un peu de chance, d'avoir bien réussi quelque temps dans ses affaires pour que les dieux fassent tomber sur vous leur foudre. L'homme n'est qu'un jouet entre les mains des dieux.

Cette théologie populaire paraît dès les poèmes homériques, et si, dans les textes littéraires, elle fait place peu à peu à des notions plus évoluées, on peut être sûr qu'elle a duré, dans l'âme du peuple, jusqu'à la fin du paganisme[1].

Misérable est le lot de l'homme : seuls les dieux vivent sans chagrin (*Il.* 24,525). Sur l'Olympe, les Muses opposent dans leurs chants les privilèges immortels des dieux aux souffrances que ces mêmes dieux ont préparées pour les mortels (*h. à Apoll.* 189-193). Sans doute Zeus est jaloux d'Ulysse pour l'avoir empêché, lui seul, de rentrer dans son foyer (*Od.* 4,181 ss.) et de jouir de sa jeunesse auprès de Pénélope (*Od.* 23, 209-212). Tout être divin est jaloux (τὸ θεῖον φθονερόν), déclare le roi Amasis à Polycrate, et quiconque réussit trop bien doit s'attendre à une calamité (Hérod. III 40). « Jaillie des yeux de Zeus la foudre nous frappe. Je veux un bonheur qui n'excite pas leur envie » (βάλλεται γὰρ ὄσσοις Διόθεν κεραυνός· κρίνω δ' ἄφθονον ὄλβον, Esch. *Ag.* 469-71, cf. Wilamowitz, *Griech. Versk.*, p. 186-9).

De là, naît une double attitude à l'égard de la divinité. D'une part on se défie d'elle. On se garde le plus possible d'exciter

1. Cf., pour notre temps, E. Hemingway, *A farewell to arms* (The Modern Library, New York, 1932, p. 350) : « Now Catherine would die. That was what you did. You died. You did not know what it was about. You never had time to learn. They threw you in and told you the rules and the first time they caught you off base they killed you. Or they killed you gratuitously like Aymo... But they killed you in the end. You could count on that. Stay around and they would kill you. » Et la conclusion de *Tess of the d'Urbervilles* de Th. Hardy : « Justice was done, and the President of the Immortals, in Aeschylean phrase, had ended his sport with Tess. »

son courroux par l'étalage d'un bonheur trop grand. Ménélas ne veut pas qu'on compare son palais à celui de Zeus (*Od.* 4, 78-81). Agamemnon, lorsqu'il cède à Clytemnestre et se dispose à gagner son palais sur un tapis de pourpre, demande qu'un regard envieux ne tombe pas des dieux sur lui (θεῶν μή τις πρόσωθεν ὄμματος βάλοι φθόνος. Esch. *Ag.* 945-6). Polycrate, pour apaiser les dieux, jette dans la mer son anneau (Hérod. III 41-43). D'autre part, on plie la tête sous la volonté capricieuse de ces maîtres plus puissants que nous (*Od.* 32, 287-9 ; *h. à Démét.* 147 ss.), et, dans le même temps, on fortifie son cœur pour endurer avec courage. La vertu souveraine du Grec, depuis Hector et Ulysse jusqu'aux Stoïciens, jusqu'à Plotin et à Salluste le philosophe, c'est la vertu de force et d'endurance, la *tlémosyné* : cf. Greene, p. 26-28 (Homère), 65 (*h. à Dém.* 147 ss.), 34-35 (Archiloque), 45 (Théognis), 67-68 (Simonide), 81-83 (Pindare), etc.

Il était possible d'exprimer les mêmes idées sous un autre mode, par l'image du « lot », de la μοῖρα. Chacun de nous a une μοῖρα, un lot de peines et de joies. C'est là encore une vérité d'expérience, aussi vieille que le monde, et que traduit aujourd'hui même telle expression populaire : « Il faut que jeunesse s'amuse. » Nous avons instinctivement le sentiment que si tout être humain doit s'attendre à une part de souffrances, il a droit aussi à une part de bonheur. Un malheur trop grand, trop constant, trop complet, nous étonne et nous scandalise : ce n'est plus dans l'ordre des choses ; il doit y avoir à cela une raison cachée. Ce mystère est l'essence même de la tragédie grecque.

D'où vient la μοῖρα ? Homère varie sur ce point. Tantôt cette « part » est due à une force qui partage », au δαίμων ; tantôt elle est due aux dieux personnels de l'Olympe ; tantôt enfin elle est due à une entité, la « Part » elle-même qui, personnifiée, devient une sorte de Décret actif, réglant tout le cours de notre vie depuis la naissance jusqu'à la mort. De là le problème classique des relations chez Homère entre cette Μοῖρα et les dieux de l'Olympe (cf. Greene, p. 14-16 et la bibliographie, déjà longue, dans M. P. Nilsson, *Gr. Rel.*, p. 338, n. 1, 343, n. 1) [1]. On ne doit pas demander à Homère, ni aux premiers θεολόγοι, d'être conséquents sur ce point. Ils ne pouvaient pas l'être. Nul moyen de concilier les dieux du polythéisme, dont l'origine est rien moins que philosophique, avec la notion déjà philosophique d'une Μοῖρα universelle.

1. Ajouter maintenant Gudmund Björck, *Die Schicksalswage*, *Eranos*, XLIII, 1945, p. 58 ss.

En cette première période où l'homme ne voit que mystère dans la conduite des dieux, où les dieux apparaissent jaloux du bonheur de l'homme ou, dans le meilleur cas, indifférents, on comprend qu'ait régné le plus profond pessimisme. C'est alors que le Grec se forge ces sentences désespérées qui émaillent la littérature grecque depuis Homère. L'homme est faible, impuissant (*Od.* 18, 130 ss.), il passe comme les feuilles (*Il.* 6, 145-9; 21, 464-6), il est voué fatalement à la mort (*Il.* 12, 322-8; *Od.* 16, 447 : cf. Greene, p. 25 et bibliographie *ib.*, n. 77). Mieux vaut n'être pas né ou, une fois né, mourir au plus vite (Greene, p. 34 et 42, n. 189, p. 171)[1]. Ne compte nul homme heureux avant de l'avoir vu parvenir, sans souffrance, à la mort (Greene, p. 38, n. 162, 40, n. 167, 404, app. 11). Cette note de mélancolie résonne, plus ou moint forte, chez les poètes du VII^e^ et du VI^e^ siècle, Alcée (Greene, p. 66), Mimnerme (p. 34), Solon (p. 38), Théognis (p. 39-40; cf. Theogn. 133-42), d'ailleurs sans emphase : on se borne à constater une sorte de vérité évidente qu'on ne peut mettre en question. Un tel pessimisme reparaîtra, bien sûr, dans la suite (il est au cœur de la tragédie grecque : voir aussi Plat. *Epin.* 973 b. 7 ss., Arist. *Eudème*, p. 44 Rose), mais non pas peut-être avec le même caractère désespéré. C'est que, peu à peu, la notion du divin s'est chargée d'attributs nouveaux qui vont nuancer le problème et offrir à la pensée des éléments de solution.

Dans la théologie primitive des Grecs, il n'est point question de moralité. Les dieux, à leur principe, n'ont aucune valeur morale. Ils sont simplement les « plus puissants ». C'est la réflexion de l'homme sur son propre comportement qui a introduit dans le monde divin, et dans les rapports entre l'homme et ce monde, quelques notions d'éthique.

Le premier germe de ces notions apparaît dès Homère avec le concept d'*hybris*. C'est un fait : une barrière infranchissable sépare les hommes et les dieux (*Il.* 5, 440-2; Pind., *Ném.* 6, 1-7[2]). Enfreindre cette limite, franchir cette barrière est, de la part de l'homme, un acte d'*hybris*. Le mot est déjà chez Homère, à propos de l'arrogance d'Ajax, fils d'Oïlée (*Il.* 4, 499-511), de la violence déchaînée d'Achille quand il maltraite le corps d'Hector (*Il.* 24, 39-45), des prétendants de Pénélope (*Od.* 23, 62-4). Cette *hybris* des hommes appelle un ressentiment des dieux

1. Cf. le beau poème de Rup. Brooke, *Second Best*.

2. Où je m'accorde avec Greene (p. 78) pour traduire : « Autre est la race des hommes, autre celle des dieux », conformément au tour général de la pensée grecque et à Pindare lui-même (Greene, p. 74-8) : « ne cherche pas à devenir un dieu » (Pind., *Ol.* 5,25-7; *Pyth.* 3,59-62; *Isthm.* 5,12-6).

(νέμεσις, cf. Greene, p. 18-9), et l'une des formes que revêt alors le courroux des dieux est l'esprit d'erreur et d'aveuglement, cette folie temporaire de l'ἄτη, qu'ils envoient à l'homme arrogant (v. g. *Il.* 19, 86 ss. : cf. Greene, p. 20-3). Ainsi, chez Homère lui-même, les dieux qui, de par leur origine, ne sont que des forces purement naturelles, assument-ils déjà un caractère moral en tant qu'ils maintiennent ou défendent un certain ordre de justice (cf. Greene, p. 12, 46). On notera en particulier que, dans l'*Odyssée* (1, 32 ss.), Zeus rejette toute responsabilité quant aux malheurs des humains : ce sont les hommes qui, par leur propre ἀτασθαλίη, « aggravent les malheurs assignés par le sort » (ὑπὲρμορον ἄλγε' ἔχουσιν ; sur ce passage, cf. Jaeger, *Paideia*, I, p. 196 ss.).

Mais un progrès plus marqué, sur ce point, est accompli par Hésiode, le « prophète de la Justice »[1]. Désormais l'idée se fait jour que la souffrance des hommes, le mal « physique », est la conséquence de leurs fautes, du mal « moral ». Ainsi chez Solon (cf. Jaeger, I, p. 196-198, 328 ss.). Les dieux sont justes : l'*até* est la conséquence de l'*hybris*, et elle appelle à son tour le châtiment (τίσις). Bref, il y a un ordre moral aussi certain que l'ordre naturel (Greene, p. 36). C'est Solon qui, pour la première fois en Grèce, établit la généalogie des thèmes : la prospérité (ὄλβος) mène à un sentiment de dégoût insolent (κόρος) qui engendre l'ὕβρις d'où résulte l'ἄτη punie par la τίσις, Sol. I, 5 τίκτει γὰρ κόρος ὕβριν, ὅταν πολὺς ὄλβος ἕπηται, imitée par Théogn. 153 τίκτει τοι κόρος ὕβριν, ὅταν κακῷ ὄλβος ἕπηται et Esch. *Ag.* 380-6, 393 (suite πλοῦτος, κόρος, ἄτη enfantant une πειθώ funeste, δικαίωσις = τίσις), 764 ss. (l'ὕβρις enfante une autre ὕβρις et, avec elle, l'ἄτη), cf. Greene, p. 37, 43-44. Cette punition peut tarder, mais elle n'en est pas moins inévitable : si elle épargne les parents, elle frappera les enfants (Greene, p. 36). Il reste un mystère inexpliqué, celui de la souffrance imméritée (Sol. 1, 67 : Greene, p. 37, Jaeger, I, p. 198-200, 202-3), je veux dire de la souffrance qui n'a pour cause ni une faute du patient lui-même ni une faute de ses ancêtres.

On retrouve les mêmes données chez Théognis (ou les *Theognidea*), mais avec une différence qu'on a souvent marquée. Théognis proteste contre la croyance[2] que des fils innocents puissent

1. Cf. T. A. Sinclair, *Hesiod, Works and Days* (Londres, 1932), Introd., ch. III « The Prophet of Justice ».

2. Populaire : cf. encore la croyance des disciples de Jésus, *Jo.* IX 1 ss. (épisode de l'aveugle-né) καὶ παράγων εἶδεν ἄνθρωπον τυφλὸν ἐκ γενετῆς. καὶ ἠρώτησαν αὐτὸν οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ λέγοντες : « ῥαββί, τίς ἥμαρτεν, οὗτος ἢ οἱ γονεῖς αὐτοῦ, ἵνα τυφλὸς γεννηθῇ ; »

payer pour leurs pères coupables (Th. 687-8, 741-52). Du même coup il se prive d'un des modes d'explication rationnelle de la souffrance et se forge une aporie nouvelle. Étant admis que toute souffrance doit être un châtiment, on expliquait par là que des justes puissent souffrir : leurs ancêtres avaient péché, tout rentrait dans l'ordre. Mais si c'est le coupable lui-même qui doit payer, et non sa postérité, comment expliquer que le coupable, souvent, ne paye pas (il jouit d'un bonheur insolent !) et que le juste au contraire soit accablé (Th. 373-92 : cf. Greene, p. 40-41)? Voilà une question redoutable que la théologie populaire ne pouvait résoudre[1]. Il faut arriver jusqu'à Eschyle pour rencontrer une solution qui, conforme et à la dignité de Dieu et au sens de la justice (chacun ne doit être puni que pour ses propres fautes), pénètre jusqu'au cœur du problème de la souffrance par la formule lapidaire τῷ πάθει μάθος[2].

La manière d'entendre le problème du mal dépend, disions-nous, de la manière d'entendre la divinité. Or, sur le point du divin, Eschyle peut être regardé comme un « réformateur » de première importance. Dans la ligne qui mène d'Hésiode à Platon, c'est avec le grand tragique que s'accomplit la principale étape.

Pour le bien voir, il faut se rendre compte du temps où il a vécu et de tout ce qu'il y a encore d'impur et trouble dans la matière théologique que lui livrait la tradition.

Au yeux d'Hérodote, contemporain d'Eschyle, la divinité est quelque chose d'essentiellement envieux, τὸ θεῖον φθονερόν, et, dans l'élaboration de ses propres drames, Eschyle lui-même fait état de cette croyance (*Perses* 362, 373, mais cf. 820 ss. ; *Ag.* 469-71, 945-6, cf. *supra*, p. 150). Une fois même, dans l'*Agamemnon* (381 ss.), il semble prendre à son compte l'opinion populaire que le κόρος, suivi de l'ἄτη, est la conséquence inévitable du πλοῦτος. Mais bientôt il se corrige (750 ss.) : δίχα δ'ἄλλων μονόφρων εἰμί. Sans doute, à en croire l'antique dicton, tout ὄλβος parvenu à son plein achèvement (τελεσθέντα) engendre des fruits amers : « de la prospérité germe un insatiable malheur. » Cette doctrine cependant n'est pas juste. Ce n'est que l'acte impie (τὸ δυσσεβὲς ἔργον) qui enfante d'autres crimes semblables à leur père ; là où, en revanche, règne la Justice, l'ὄλβος n'a que de beaux

1. Pour Hérodote (VII 137), la punition du coupable est un δίκαιον, celle de l'innocent un θειότατον... θεῖον πρῆγμα, quelque chose d'incompréhensible et qui tient au mystère du vouloir divin.

2. Dans ce qui va suivre, je résume les observations judicieuses, mais un peu dispersées, des chapitres IV-VII de Greene.

enfants, toujours. Le « mauvais œil » de Zeus ne représente plus un courroux capricieux de la divinité : c'est un « œil vengeur » (πράκτορα σκοπόν [1], *Suppl.* 646) qui punit le crime et dont la crainte retient les Argiens de commettre une injustice en repoussant la prière des Danaïdes. Nous trouvons là déjà la doctrine de Platon (« il n'y a point d'envie dans le chœur des dieux » = *Phèdre* 247 a 7 φθόνος γάρ ἔξω θείου χόρου ἵσταται, *Tim.* 29 e 1 ἀγαθὸς ἦν (ὁ θεός), ἀγαθῷ δὲ οὐδεὶς περὶ οὐδενὸς οὐδέποτε ἐγγίγνεται φθόνος, *Théet.* 151 c-d οὐδεὶς θεὸς δύσνους ἀνθρώποις) et d'Aristote (*Méta.* A 2, 983 a 2 ss. ἀλλ' οὔτε τὸ θεῖον φθονερὸν ἐνδέχεται εἶναι, ἀλλὰ καὶ κατὰ τὴν παροιμίαν πολλὰ ψεύδονται ἀοιδοί : cf. Greene, p. 294, n. 113).

Dans l'Athènes du v^e^ siècle, la religion des Olympiens et de Zeus lui-même était encore chargée de mythes grossiers, impurs ou ridicules. Zeus avait lié de chaînes son vieux père Cronos, et les Erinyes ne manqueront pas de le rappeler à Apollon quand celui-ci leur déclare qu'Oreste, en vengeant Agamemnon, n'a fait qu'obéir à Zeus (*Eum.* 640 ss.). On ne mettait pas en doute cette histoire. Le devin Euthyphron, pour légitimer le procès en homicide qu'il fait à son père, coupable, à ses yeux, d'avoir causé la mort d'un esclave, se prévaut du précédent de Zeus (Plat., *Euth.* 5 d 7-6 a 5 : cf. G. Murray, *Rise of the Greek Epic*, 1907, p. 17-18) [2]. Zeus était l'ancêtre de mainte famille grecque, pour s'être uni à une mortelle. L'origine de ces légendes est facile à percevoir, comme on l'a souvent noté, par exemple G. Murray (*op. cit.*, p. 21) : « Quant aux mythes, leur immoralité résulte, dans la plupart des cas, de malentendus fort simples. Toute petite communauté confinée dans son vallon était susceptible de faire remonter son origine à l'union de quelque princesse locale et d'un dieu tribal, qu'on se représentait souvent sous la forme d'un animal, aigle, cygne, taureau (dieu de fleuve). Un temps vint où ces divers dieux locaux se fondirent peu à peu dans le grand dieu suprême des Achéens, Zeus. Il n'y avait là rien que de bon et cela marquait un progrès : mais il en découla des effets imprévus pour la réputation de Zeus. Ce dieu se vit affligé d'une collection d'épouses mortelles et d'étranges déguisements : les esprits religieux se voilaient la face, et le profane de rire à cœur joie. » Quoi qu'il en soit, c'est ce Zeus mythique que la tradition livre à Eschyle. Dans les *Suppliantes*, Zeus taureau

1. Cf. schol. Διὸς σκοπόν. τὸν Διὸς ὀφθαλμόν et le commentaire de Wilamowitz, *Gr. Versk.*, p. 187.

2. Cf. aussi Aristoph., *Nuées* 904-7.

est l'ancêtre des Danaïdes par son union avec Io (métamorphosée en vache par Héra). Le Zeus du *Prométhée* est tout englué encore dans sa légende de dieu brutal et révolutionnaire qui renverse son père Cronos, défait et accable les Titans, se venge cruellement de Prométhée, n'agit en tout que selon son caprice par des voies de violence. Demandons-nous donc maintenant comment, de ce plomb vil, le poète a su tirer un or brillant et pur.

Le double caractère de la religion eschyléenne (tradition et apport personnel) paraît dès le premier stasimon (41 ss.) des *Suppliantes*. C'est, on le sait, le premier drame d'Eschyle (env. 493/0) : dès ce moment on le voit maître, si l'on peut dire, de son système théologique. Les premiers mots du chœur sont pour invoquer le jeune taureau (πόρτιν) né de Zeus et de la vache Io : le poète ne biaise pas, il accepte la tradition, il nous plonge dans la mythologie la plus sauvage. C'est encore ce Zeus taureau, lointain ancêtre, par Epaphos, des Danaïdes, qui est invoqué au v. 77 (θεοὶ γενέται). Mais ausssitôt le ton change ; et l'idée qui sert de pivot est celle du δίκαιον (78). Les Danaïdes ont droit à la protection des dieux et du peuple d'Argos. Elles y ont droit en tant que suppliantes et parce que, leur père étant encore en vie, qui est seul qualifié pour les donner en mariage ou les refuser aux Égyptiens, ceux-ci ne sont nullement fondés à les poursuivre[1]. Or cette idée du Droit va conduire à un Zeus bien différent du taureau qui a sailli la vache Io. Zeus, depuis Hésiode, est protecteur de la Justice, fondateur et garant de l'ordre moral. C'est ce Zeus-là, le Dieu d'Eschyle, qui remplit toute la partie intermédiaire du stasimon (85 ss.). Sans doute les voies de Dieu sont impénétrables : mais qu'on ne le croie pas indifférent aux crimes des hommes. Il frappe soudain, d'autant plus terrible que ses coups sont imprévus. Et il frappe sans effort : πᾶν ἄπονον δαιμόνιον (99). La théologie d'Eschyle annonce ici un dogme que développera, cinq siècles environ plus tard, l'auteur du π. κόσμου (397 b 20 ss., 398 b 10 ss., 400 b 11 ss.).

L'idée de l'omnipotence et tout à la fois de l'excellence morale de Zeus fait encore le fond du deuxième stasimon (524 ss.) : elle apparaît au début et au terme du chant. Le dieu que le chœur invoque est bien, sans doute — ainsi le veut la légende —, l'ancêtre des Danaïdes (γένει σῷ ἄλευσον ἀνδρῶν ὕβριν 527, Δῖαί τοι γένος εὐχόμεθ' εἶναι 536, cf. 592 ss.). Mais voyez sur quel ton on l'invoque : « Roi des rois, Bienheureux entre les bienheureux,

1. Cf. Wilamowitz, *Aischylos Interpretationen*, p. 12 ss.

Souverain Maître infiniment parfait parmi les parfaits [1]. » De nouveau, on croirait entendre l'auteur du π. κόσμου (397 b 24 ss., 398 b 7) et les dévots gréco-romains du *Juppiter Summus Exsuperantissimus*. C'est de ce Dieu suréminent, « Seigneur durant l'éternité (δι'αἰῶνος κρέων ἀπαύστου 574) », que le chœur exalte, à la fin, l'absolue omnipotence : « Sur son trône il n'obéit à nul pouvoir de plus puissants que lui, mais c'est lui qui commande, et son pouvoir n'est pas inférieur. Il n'adore pas d'en bas quelque seigneur siégeant plus haut que lui. Il dit, et aussitôt vient l'acte [2] pour accomplir ses desseins [3]. » Passons maintenant au dernier drame d'Eschyle (en 458), les *Euménides* : la même idée s'y rencontre (649 ss.). C'est Zeus, au dire d'Apollon, qui a ordonné à Oreste de venger son père. « Quoi, répond l'Erinys, Zeus s'intéresse à un père ! N'a-t-il pas lui-même enchaîné le sien ? » Cette pointe, ce rappel de mythes barbares, indigne le dieu de Delphes. « Des liens, Zeus peut les rompre. Mais pour le sang versé il ne possède point de charmes, *lui qui pourtant bouleverse le monde sans s'essouffler à la peine* », τὰ δ'ἄλλα πάντ' ἄνω τε καὶ κάτω στρέφων τίθησιν οὐδὲν ἀσθμαίνων μένει (650-1, cf. *Prom.* 992-4). L'omnipotence absolue de Zeus, tel est donc le premier dogme de la religion eschyléenne. Mais ce Dieu n'a droit à la toute-puissance que s'il règne selon la justice. C'est le second dogme d'Eschyle, comme nous l'enseigne en particulier le *Prométhée*.

Le Zeus du *Prométhée* est un « nouveau maître » (35, 148). Dès lors il est dur (τραχύς 35, 186) et insolent (αὐθάδης φρενῶν 907), il s'est fait une âme inflexible (ἄγναμπτον νόον 153, cf. 184). Il excerce un pouvoir sans règle (ἀθέτως κρατύνει 150), il tient le droit à sa discrétion (παρ' ἑαυτῷ τὸ δίκαιον ἔχων 186) et n'écoute que son bon plaisir (258, cf. 403 ἰδίοις νόμοις κρατύνων). Il fait sentir aux dieux le poids de son orgueil (ὑπερήφανον αἰχμήν 404-5). Ne nous étonnons pas de ces traits. Ici encore, Eschyle hérite d'une légende dont il ne peut changer la forme à moins de renoncer au sujet même de son drame. Mais il en change l'esprit. Et il accomplit ce changement en insérant dans la légende le thème de la chute possible de Zeus. Prométhée en connaît le secret. Il sait que Zeus tombera s'il lui naît un fils plus grand que lui. Il

1. τελέων τελειότατον κράτος. Ces τέλεοι sont les dieux, cf. *Ag.* 973 Ζεῦ Ζεῦ τέλειε, τὰς ἐμὰς εὐχὰς τέλει, *Sept.* 167 θεοὶ τέλεοι τέλεαί τε.

2. πάρεστι δ'ἔργον ὡς ἔπος 598. Cf. *Gen.* I 3, 6, 9, 11, 14 etc., καὶ εἶπεν ὁ θεός 'γενηθήτω... ' καὶ ἐγένετο οὕτως.

3. Cf. 100 ss. *Prom.* 1033 et π. κόσμου 400 b 11 ss. ἐν ἀκινήτῳ γὰρ ἱδρυμένος δυνάμει πάντα κινεῖ καὶ περιάγει ὅπου βούλεται καὶ ὅπως.

sait, et il est seul à savoir, de quelle déesse (Thétis) sortira ce fils. Tout cela reste, au vrai, de la mythologie. Mais ce détail amène l'idée d'une éducation possible du plus puissant des dieux. Zeus ne peut être le Souverain Dieu que s'il plie lui aussi devant la Loi morale, s'il fait acte de clémence à l'égard du Titan. Alors, et alors seulement, il sera le Dieu suprême, tout ensemble omnipotent et parfaitement juste : il sera le Dieu d'Eschyle.

C'est ce progrès dans la divinité elle-même qu'exprime le premier stasimon de l'*Agamemnon* (167 ss.). Un dieu fut grand jadis (Ouranos), mais il débordait d'insolence batailleuse : il est tombé, et bientôt l'on ne saura même plus s'il a existé. Un autre vint ensuite (Cronos) qui a disparu aussi, jeté à terre par Zeus. « Mais l'homme qui, de toute son âme, célébrera le nom triomphant de Zeus, aura la sagesse suprême » (174-5, tr. Mazon). Or quel est ce Zeus ? C'est sans doute le petit-fils d'Ouranos, le fils de Cronos. Mais, parce qu'il s'est corrigé, parce qu'il a appris la clémence (μαλάκογνώμων ἔσται ποθ', *Prom.* 188), parce qu'il s'est mis à obéir à cette loi suprême de la Justice dont les Parques et les Erinyes assurent immanquablement l'effet[1], il a fini par se confondre lui-même avec cette Justice cosmique : Ζεὺς Παντόπτας οὕτω Μοῖρά τε συγκατέβα[2].

Mais ce Zeus nouveau n'est plus seulement le dieu mythologique, le grand dieu des Achéens. C'est déjà un Dieu universel. Il règne sur le monde entier, objet d'une même adoration à Suse ou Ecbatane (*Perses* 740, 762, 827) comme à Athènes. A vrai dire il n'a plus de nom : il est l'Etre innommé ou polyonyme, le Théos Agnostos de la théologie gréco-romaine : Ζεὺς ὅστις ποτ' ἐστίν, εἰ τόδ' αὐτῷ φίλον κεκλημένῳ, τοῦτό νιν προσεννέπω (*Ag.* 160-2). Comme on l'a finement marqué[3], c'est ce Zeus d'Eschyle qui a fourni le modèle de la fameuse statue de Phidias à Olympie. Le chœur de l'*Agamemnon* prononce que Zeus est le seul qui puisse le décharger « du poids de sa stérile angoisse »[4]. Longtemps plus

1. *Prom.* 511-20 (cf. sur ce texte, Wilamowitz, *Aisch. Interpr.*, p. 123, n. 1, 149-150) et cp. Héracl., fr. 94 Diels-Kranz. Les Μοῖραι représentent une sorte de Justice universelle, cf. *Cho.* 306 ss., *Eum.* 400 ss., 960 ss. Dans la mesure où Zeus s'incline devant ces Μοῖραι, l'ordre qu'il établit est une ἁρμονία, *Prom.* 551, cf. Jaeger, I, p. 341-2.

2. *Eum.* 1045-6, cf. G. Thomson, *The Oresteia* (Cambr. 1938), t. II, p. 320-1. Voir aussi *Suppl.* 673 Ζῆνα... ὃς πολιῷ νόμῳ αἶσαν ὀρθοῖ, 1047-9 ὅ τι μόρσιμόν ἐστιν, τὸ γένοιτ'ἄν. Διὸς οὐ παρβατός ἐστιν μεγάλα φρὴν ἀπέραντος, *Perses* 101 θεόθεν... Μοῖρα.

3. J. Bidez, *A propos des Perses d'Eschyle*, Bull. Ac. roy. de Belg., Cl. des lettres, 1937, p. 206 ss., en particulier 227 ss.

4. *Ag.* 163-6 οὐκ ἔχω προσεικάσαι πάντ' ἐπισταθμώμενος πλὴν Διός, εἰ τὸ μάταν ἀπὸ φροντίδος ἄχθος χρὴ βαλεῖν ἐτητύμως. Cp. Eur. *Alc.* 962-6 ἐγὼ καὶ διὰ μούσας καὶ μετάρσιος ἦξα, καὶ πλείστων ἅψάμενος λόγων κρεῖσσον οὐδὲν ἀνάγκας εὗρον.

tard, Dion Chrysostome déclare qu'à la vue du Zeus d'Olympie, l'homme le plus affligé de maux[1] en venait à oublier tous les chagrins et toutes les misères de la vie[2].

Nous voici à même d'aborder la conception eschyléenne du mal. Il faut partir de ce principe que Zeus ne peut être injuste. Tout malheur humain est la suite d'une faute : « Zeus est le vengeur désigné des pensées trop superbes et s'en fait rendre de terribles comptes » (*Perses* 827-8, tr. Mazon). Celui qui a commis le mal doit le subir à son tour (παθεῖν τὸν ἔρξαντα *Ag.* 1564, δράσαντα παθεῖν *Cho*, 313-4 κάνες γ'ὃν οὐ χρῆν καὶ τὸ μὴ χρεὼν πάθε *Cho.* 930[3]). La grande figure de Zeus Justicier répand son ombre sur l'*Orestie*. Elle contribue à l'unité du drame (*Ag.* 774 ss., *Cho.* 639 ss., 935 ss., *Eum.* 490 ss., 538 ss.). De là vient que, dans cette trilogie, le chœur ne cesse d'exhorter à obéir à la mesure, à ne pas s'élever contre Zeus, à respecter la Justice fille de Zeus (*Ag.* 378 ss., 461 ss., 764 ss., 1001 ss., *Eum.* 525 ss. : cf. *Perses* 163-4, *Sept.* 767 ss., *Prom.* 526 ss.). Tout cela n'est pas entièrement neuf et ne vaut peut-être surtout, chez le poète, que par l'ardeur de la foi, l'intensité de l'accent. Mais voici qui est propre à Eschyle. Dans l'antique conception, le pécheur était puni, sans plus, par un simple accomplissement de la loi du talion : ἐκτίνει δ'ὁ καίνων (*Ag.* 1562). Pour tout cri de haine un autre cri de haine, pour tout coup meurtrier un autre coup : tel est le décret des Parques et ce que clame la Justice à grande voix (*Cho.* 306-14). Il n'est point question d'un amendement du coupable. Et il n'y a donc pas d'autre perspective à entrevoir qu'une suite indéfinie de crimes, dont chacun sans doute a sa raison d'être et de quelque manière se justifie, mais n'en reste pas moins un crime qui appelle un nouveau crime : φιλεῖ δὲ τίκτειν ὕβρις μὲν παλαιὰ νεάζουσαν... ὕβριν (*Ag.* 764-5). Telle est encore la conception des Erinyes qui, elles le déclarent non sans droit, représentent une sorte de justice (*Eum.* 490 ss., en particulier 508 ss. μηδέ τις κικλησκέτω... 'ὦ Δίκα, ὦ θρόνοι τ' 'Ερινύων'... ἐπειδὴ πίτνει δόμος Δίκας). Comment sortir de cette impasse? Par la doctrine de l'amendement. Bien avant que le coupable, à son tour, tombe sous la main d'un vengeur, et lors même qu'il échapperait à la vengeance, lors même qu'il jouirait apparem-

1. ὃς ἂν ᾖ παντελῶς ἐπίπονος τὴν ψυχήν, πολλὰς ἀνατλήσας συμφορὰς καὶ λύπας ἐν τῷ βίῳ, Dio Chrys., XII, 51, t. I, p. 109-26 ss. Arn.

2. ἐκλαθέσθαι ἂν πάντων ὅσα ἐν ἀνθρωπίνῳ βίῳ δεινὰ καὶ χαλεπὰ γίγνεται παθεῖν, *ib.*

3. Antiphon a retourné l'argument dans son π. ἀληθείας, cf. Diels-Kranz 87 B 44, p. A, col 6, ll. 10-13 : ἐπιτρέπει τῷ πάσχοντι παθεῖν καὶ τῷ δράσαντι δρᾶσαι.

ment d'un bonheur insolent, ce coupable n'est pas heureux. Le remords le travaille : « quand, en plein sommeil, sous le regard du cœur, suinte le douloureux remords, la sagesse en eux, malgré eux, pénètre » (*Ag.* 179 ss., tr. Mazon). Et ce remords, violence bienfaisante (χάρις βίαιος), vient de Zeus. Les « dieux assis à la barre céleste » (δαιμόνων σέλμα σεμνὸν ἡμένων 182-3), dans ce contexte, ne peuvent désigner que Zeus : aussi bien est-ce à Zeus que s'applique, par excellence, cette image.

Ainsi se dessine, sans d'ailleurs former véritablement un système, la notion eschyléenne de la souffrance. Elle se résume en ces deux sentences de l'*Orestie* : « souffrir pour apprendre », τῷ πάθει μάθος (*Ag.* 177), « il est bon d'apprendre à être sage à l'école de la douleur », ξυμφέρει σωφρονεῖν ὑπὸ στένει (*Eum.* 519-20)[1]. Sans doute, dans les deux cas, ce que le chœur (ici des Erinyes, là des vieillards d'Argos) a d'abord en vue, c'est le pécheur. Dans le premier stasimon de l'*Agamemnon*, la sentence (177) est précédée d'un éloge de Zeus ; elle est suivie d'un rappel du crime que commit Agamemnon en sacrifiant Iphigénie. C'est que Zeus lui-même n'est parvenu à son haut rang de majesté et de dignité morale qu'en apprenant, par la souffrance, à gouverner dans la justice ; et c'est qu'Agamemnon, qui a péché, doit s'attendre à un châtiment : Δίκα δὲ τοῖς μὲν παθοῦσιν μαθεῖν ἐπιρρέπει (*Ag.* 249-50). Dans le second stasimon des *Euménides*, la sentence (519-20) résume l'état d'anarchie où vont tomber les hommes du fait que, si Oreste demeure impuni, la loi du talion est violée (490 ss.).

Mais il est permis d'étendre la portée de la maxime eschyléenne. La souffrance est nécessaire au pécheur pour qu'il s'amende. Elle est nécessaire au juste lui-même pour qu'il devienne plus juste. La souffrance ennoblit. Elle exerce à la vaillance. Et qui s'est montré toujours vaillant durant la vie obtient enfin sa récompense.

Les voies de Zeus sont mystérieuses, mais finalement tournent au bien. Le bien sort du mal. C'est ce qu'enseignent les Danaïdes (*Suppl.* 86 ss.), précisément dans le chant où elles ont commencé par rappeler le sort d'Io (41 ss.). Car c'est bien à Io qu'elles songent. Sous la douce main, sous le soufffe de Zeus, Io, après ses longues courses, concevra un « fils parfait, dont le bonheur a rempli de longs jours » (*Suppl.* 574 ss., *Prom.* 848 ss.), et de

---

1. Cf. aussi *Prom.* 553 ἔμαθον τάδε σὰς προσιδοῦσ' ὀλοὰς τύχας (οὐ τάδε rappelle l'affirmation précédente « jamais volonté mortelle ne violera l'ἁρμονία de Zeus », cf. Jaeger, I, p. 339 ss.) et *Perses* 823-8.

cette souche doit naître le héros qui délivrera Prométhée (*Prom.* 871 ss.). Etéocle meurt, mais sa mort sauve Thèbes, *Sept* 69 ss. (noter μή μοι πόλιν γε... ἐκθαμνίσητε 71-2), 655, 703, 804 (πόλις σέσωσται· βασιλέες δ'ὁμόσποροι...), et le héros, par cette mort, s'acquiert une gloire immortelle (683 ss.). La trilogie du *Prométhée* devait s'achever sur une vision de réconciliation entre Zeus et le Titan : issu du Chaos, le monde divin, obéissant à la Justice, aboutit enfin à l'ἁρμονία (551).

D'une certaine manière, et compte tenu évidemment des nuances propres à chaque auteur, ces principes eschyléens, commanderont la tragédie grecque. Au τῷ πάθει μάθος de l'*Agamemnon* (177) répond Créon dans l'*Antigone* (1273) ἔγω μαθὼν δείλαιος et le vieil Œdipe dans l'*Œdipe à Colone* (7) στέργειν γὰρ αἱ πάθαι με χὠ χρόνος ξυνὼν|μακρὸς διδάσκει καὶ τὸ γενναῖον τρίτον (cf. aussi fr. 661 Pearson πολλ'ἐν κακοῖσι θυμὸς εὐνηθεὶς ὁρᾷ).

D'autre part, l'idée que la souffrance ennoblit est la leçon suprême qu'apprennent, et à leur tour enseignent, Philoctète et Héraclès. C'est en supportant courageusement le πόνος qu'Héraclès a acquis l'ἀθάνατος ἀρετή : « toi aussi », dit-il à Philoctète (1418-22), « sache-le bien, il te fallait endurer ces maux pour que tes luttes d'ici-bas t'assurent un destin plein de gloire », ἐκ τῶν πόνων τῶνδ' εὐκλεᾶ θέσθαι βίον. Et les derniers mots du héros, dans l'*Héraclès* d'Euripide, sont pour dire qu'il accepte de vivre, qu'il consent noblement à son destin (1347 ss. : cf. *La Sainteté*, Paris, 1942, p. 42-58).

Enfin, comme le remarque justement M. Greene (p. 99 ss., 141 ss., 169), l'idée que la souffrance tourne au bien, que, par une sorte de justice immanente, le mal de l'individu est compensé soit par sa glorification future, soit par un bien supérieur de l'ensemble, n'est absente ni de Sophocle ni même d'Euripide. L'erreur de Déjanire aboutit à l'apothéose d'Héraclès. Philoctète est l'instrument grâce auquel Troie tombera. Œdipe doit finir en héros protecteur de l'Attique (de même Ajax). Même Hippolyte, qui, d'une certaine manière, a montré de l'ὕβρις dans son mépris des lois naturelles de la chair, meurt dans les bras de la déesse qu'il aime, Artémis. Et, à l'admirable invocation de l'*Agamemnon* (161 Ζεὺς ὅστις ποτ' ἐστίν κτλ.), à la croyance des Danaïdes que Zeus, toujours, par des voies mystérieuses, accomplit ses desseins (*Suppl.* 85 ss.), nulle prière ne fait si bien écho que le cri émouvant d'Hécube dans les *Troyennes* : « O toi qui portes la terre et de qui la terre est le siège, qui que tu sois, énigme impénétrable, Zeus, Contrainte inflexible de la Nature ou Intelligence des mortels, je t'adore : tu vas sans bruit ton chemin,

mais toujours, en toutes choses d'ici-bas, tu fais triompher la justice » (884-9 cf. mon article, *La religion d'Euripide*, *Vie Intellectuelle*, avril 1945, p. 136-7).

*

Le problème du mal chez Platon se présente sous des aspects divers en raison même de l'évolution que la pensée platonicienne a subie, depuis le pessimisme radical du *Gorgias*, du *Phédon* et de la *République* jusqu'à l'optimisme relatif du *Timée* et *des Lois*. C'est, me semble-t-il, selon ce progrès chronologique qu'il faut envisager la question. Sans quoi l'on tombe dans d'inextricables difficultés.

I. Il est notable que, dans la tragédie grecque, les croyances relatives au sort posthume de l'âme ne jouent absolument aucun rôle. Le héros accomplit sa tâche, souffre et meurt comme s'il ne devait rien rester de lui après la mort. Qu'il obéisse à un devoir familial confirmé par un ordre divin (Oreste) ou par les décrets éternels de Zeus (Antigone), qu'il se laisse guider par le souci de sa gloire et de son honneur (Etéocle, Philoctète, Héraclès), les motifs qui le font agir ne sont jamais l'espoir d'une récompense, la crainte d'un châtiment dans l'Hadès. Malgré ce qu'on a dit (v. gr. G. Thomson, dans son édition de l'*Orestie*), il n'y a point trace chez Eschyle des espérances éleusiniennes [1]. L'*Antigone* de Sophocle fait peut-être allusion à une certaine forme de vie aux Enfers, 71 ss. Il est beau pour Antigone de mourir après avoir enseveli son père : morte, elle reposera avec le mort, et elle aura agi saintement, « car le temps qu'il lui faut plaire aux morts est plus long qu'aux vivants » (74-5). Cependant, ici même (76), elle dit ἐκεῖ ἀεὶ κείσομαι. — 451 : Dikè habite avec les dieux d'en bas. — 521 : Qui sait si les règles de la morale civique (sc. οὐχ ὁ χρηστὸς τῷ κακῷ λαχεῖν ἴσως 520) sont encore tenues pour saintes (εὐαγῆ) chez les morts ? — 897 ss. Antigone descend dans l'Hadès avec le ferme espoir d'y être chère à son père, à sa mère et à son frère. Néanmoins ce n'est pas cette espérance qui la soutient ; elle n'obéit qu'au sentiment d'accomplir un devoir sacré. Et la récompense qui l'attend n'est pas un bonheur d'outre-tombe, mais le supplice d'une mort lente dans le tombeau où on la met vivante (νῦν δὲ ...τοιάδ' ἄρνυμαι 903-4).

---

1. Je m'accorde ici avec M. Greene, p. 106. Toutefois cela peut tenir à la maigreur de nos sources. Une allusion chez Sophocle, fr. 837 Pearson.

Malgré quelques formules [1], il ne semble pas non plus qu'Euripide ait réellement subi l'influence des doctrines orphiques ou pythagoriciennes. Ce ne sont pas en tout cas ces croyances qui fournissent le ressort de ses drames. Il y a certes un pessimisme « tragique », mais il est d'autre sorte.

En vérité Platon est le premier chez qui le dualisme de l'âme et du corps, l'origine divine et la durée éternelle de l'une, le mal foncier de l'autre, constituent des éléments essentiels de la pensée et de la vie.

1) L'opposition de l'âme immortelle au corps « tombeau » (σῆμα) est déjà dans le *Gorgias* (493 a 3 : cf. Philolaos, fr. 15 D.-Kr.), et cette opposition revêt tout son caractère dans le *Phédon* (63 e 7 ss.). Le droit sentier que doit gravir notre recherche (ἀτραπός τις 66 b 4 est sans doute un souvenir d'Hésiode, *Tr. J.*) est cette idée que, « aussi longtemps que nous occupons (ἔχωμεν) le corps et que notre âme est malaxée *avec un mal pareil* (μετὰ τοῦ τοιούτου κακοῦ), il ne se peut que nous possédions jamais en suffisance l'objet de notre désir (la vérité) », 66 b 5 ss. De fait le corps est la source de mille tracas (μυρίας ...ἀσχολίας παρέχει), d'abord par les nécessités qu'il impose (διὰ τὴν ἀναγκαίαν τροφήν) et les maladies auxquelles il est sujet (ἄν τινες νόσοι προσπέσωσιν), puis par toutes les passions dont il nous remplit — désirs charnels, convoitises, terreurs, imaginations — et qui à leur tour suscitent guerres, dissensions, luttes continuelles qui nous empêchent de philosopher (ἐκ τούτου ἀσχολίαν ἄγομεν φιλοσοφίας, 66 b 8-d 2), sans parler des sensations qui à chaque instant nous assaillent, nous troublent et nous stupéfient au point de nous rendre incapables de distinguer le vrai (66 d 2-7). La conclusion est évidente : toute la vie du sage doit consister à se libérer du mal du corps ; et, puisque cette libération ne s'achève qu'à la mort, toute la vie du sage n'est qu'une préparation à la mort ou, pour mieux dire, une mort anticipée (οὐδὲν ἄλλο αὐτοὶ — ceux qui philosophent en vérité — ἐπιτηδεύουσιν ἢ ἀποθνήσκειν τε καὶ τεθνάναι 64 a 5).

2) Maintenant, demandons-nous pourquoi le corps est essentiellement mauvais. La réponse est dans l'opposition radicale de l'intelligible et du sensible (*Phéd.* 78 b 3 ss.). Il y a deux espèces de réalités : la réalité dont la condition normale est de se dissoudre (τὸ διασκεδάννυσθαι, 78 b 6) parce qu'elle est naturellement un composé (τῷ μὲν συντεθέντι τε καὶ συνθέτῳ ὄντι φύσει, 78 c 1), et la réalité qui demeure toujours dans l'identité (ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ

1. Cf. *Polyidos*, fr. 639 N. (de même *Phrixos*, fr. 830 N.), cité par Platon dans le *Gorgias* 492 e 10 τίς δ' οἶδεν εἰ τὸ ζῆν μέν ἐστι κατθανεῖν, τὸ κατθανεῖν δὲ ζῆν ;

καὶ ὡσαύτως ἔχει, c 5) parce qu'elle est naturellement un incomposé (τὰ ἀξύνθετα, c 6). Ces incomposés sont les objets de pensée, les êtres invisibles — l'Égal en soi, le Beau en soi, l'essence de chaque chose (αὐτὸ ἕκαστον ὃ ἔστι, τὸ ὄν, d 3) — qui jamais ne subissent ni changement ni altération d'aucune sorte (d 6-7). En revanche les objets de sensation, les êtres visibles, ne cessent pas de changer (78 e 3-5). Or il est manifeste que le corps appartient à la catégorie des choses visibles, tandis que l'âme a plus de ressemblance avec les êtres invisibles (79 b).

3) Nous voici conduits à une distinction fondamentale. Il y a d'une part ce qui est divin, immortel, intelligible, identique à soi-même : les Idées et l'âme, qui leur ressemble. Et il y a d'autre part ce qui est humain, mortel, non intelligible, composé et donc dissoluble, sans jamais perdurer en son identité : le corps et tout ce qui est corporel (80 a-b). D'où résulte enfin, pour tout dire d'un mot, que le bien est du côté de l'immatériel et de l'invisible, le mal du côté du visible et du matériel.

Telle est la première solution platonicienne, qu'on peut appeler celle du dualisme radical. Il n'est pas besoin de dire combien elle a influé sur la pensée postérieure, surtout à partir du IIe siècle de notre ère. Dans cette conception tout le monde matériel, tout le visible, est mauvais : mauvais essentiellement, parce que composé, donc changeant, et parce que corporel, donc contraire à l'exercice de l'activité de l'âme. Il n'y a de bon que l'univers spirituel, qui est moins considéré ici comme un monde des esprits que comme le lieu des intelligibles, la totalité des objets de pensée. Dans cette conception, dès lors, Dieu est nécessairement hypercosmique ; et, pour atteindre Dieu, il faut nécessairement se séparer du monde, se purifier de la matière. La morale ne peut être qu'ascétique. Toute l'occupation du sage est de « mourir ou d'être mort » (*Phéd.* 64 a 6), et il n'arrive à sa vraie fin qu'à l'heure où la mort physique l'a enfin complètement délivré de l'esclavage du corps (cf. *Corp. Herm.* VII). Il suffira de joindre à cette donnée de base une certaine vue cosmologique pour obtenir le thème, si fréquent à l'époque hellénistique et gréco-romaine, de l'ascension de l'âme à travers les sphères cosmiques, jusqu'au Dieu ἄγνωστος qui siège au delà du monde (cf. (*Corp. Herm.* I).

II. Mais Platon ne s'en est pas tenu à ce dualisme radical. Dans la dernière phase de sa carrière, à partir du *Timée* surtout, il formule une autre doctrine, dont l'influence ne fut pas moindre et qui conduit à une vue plus souple et plus nuancée du rôle de la matière, partant du mal, dans l'univers.

Le dualisme strict mettait en opposition absolue l'âme et le corps, l'Idée invisible et le monde visible et corporel, conçus respectivement comme le domaine du bien et le domaine du mal. Dans cette vue, Dieu ne pouvait être que du côté de l'Idée, il ne pouvait être un Dieu cosmique. Et toute l'occupation du sage devait être de se délivrer du corps et du monde corporel pour tendre vers l'Idée, vers Dieu. Telle est encore la doctrine du *Banquet* (montée vers le Beau), de la *République* (montée vers le Bien), du *Théétète*. Il ne se peut que le mal cesse jamais d'exister, car il existe, par force, un contraire du bien. Le mal a nécessairement son siège dans la nature mortelle et le lieu d'ici-bas. Dès lors le remède est de s'évader vers Dieu. Cette évasion consiste à se rendre pareil à Dieu autant qu'il nous est possible. Or se rendre pareil à Dieu, c'est vivre juste et saint dans les voies de la sagesse (*Théét.* 176 a). Que l'âme se tienne donc à part du corps, tout isolée en elle-même (χωρὶς δὲ τὴν ψυχὴν ἀπὸ τοῦ σώματος ἀπαλλαγεῖσαν αὐτὴν καθ' αὑτὴν εἶναι, *Phéd.* 64 c 6).

Trois considérations ont amené Platon à modifier ses vues. D'une part, une nouvelle théorie de l'âme, selon laquelle celle-ci n'est plus regardée comme l'ennemie du corps, mais comme son principe moteur. D'autre part, la reconnaissance de la régularité et de l'ordre que manifestent les mouvements des planètes. Enfin le sentiment que l'homme, dans son comportement d'homme privé et de citoyen, a sa place marquée dans le monde conçu maintenant comme un ordre, et qu'il doit tendre dès lors, non plus à se séparer du monde, mais à imiter le bel ordre cosmique.

Nous ne pouvons dire exactement laquelle, de ces trois notions, a précédé les deux autres dans la pensée de Platon. Mais il semble bien que le fait dominant ait été le progrès accompli au cours du IVe siècle, et singulièrement à l'Académie (Eudoxe), par la science astronomique. Les planètes qui, jusque là, étaient tenues pour des astres errants (πλανηταί) sont ramenées à un ordre par la théorie des mouvements autour d'un même centre, mais selon des axes différents. Il y a donc de la régularité dans le Cosmos. On ne peut plus considérer tout mouvement comme une déficience congénitale. On ne peut plus opposer d'une manière absolue le changeant à l'immuable comme le pur ἀνόητον au pur νοητόν. Puisque les mouvements célestes témoignent de l'action d'un νοῦς, il faut en venir à une explication nouvelle de la κίνησις [1].

1. Sur ce point, voir en dernier lieu J. B. Skemp, *The theory of motion in Plato's later dialogues*, Cambridge, 1942.

Ce n'est pas le lieu ici de développer cette explication, depuis le *Phèdre* (245 c ss. : cf. Skemp, p. 3 ss.) jusqu'aux *Lois* (X 893 b ss.). Bornons-nous à rappeler que toutes les espèces de mouvement et de changement énumérées en *Lois* X 893 b ss. peuvent se ramener en fait à deux (le 9e et le 10e type), celui de l'objet qui peut mouvoir d'autres objets, mais ne peut se mouvoir lui-même, et celui de l'objet qui, tout en étant principe moteur pour les huit premières espèces de motion et de mutation — mouvement local, combinaison et désintégration, augmentation et diminution, génération et corruption, — est capable aussi de se mouvoir lui-même (894 c). Or ce principe moteur autonome est l'âme, qui est donc, en droit et en fait, antérieure au corps. Nous voici dès lors en possession d'une réalité intermédiaire entre le monde des Idées immuables et le monde du devenir : l'Ame du Monde. Et comme cette Ame du Monde a pour fonction première de causer les mouvements du Ciel, comme ces mouvements, étant ordonnés, témoignent d'une pensée réfléchie et d'un dessein préconçu, cette Ame motrice est nécessairement pourvue d'un Intellect. Enfin, comme cet intellect est principe d'ordre, donc de beauté, donc de bien, il est nécessairement bon. Le *Timée*, qui présente ces doctrines sous forme mythique, dédouble le Démiurge et l'Ame du Monde : le Démiurge place l'Intellect dans l'Ame et l'Ame dans le Corps du monde pour façonner le monde en Tout intelligent (*Tim.* 30 b), et il agit de la sorte parce qu'il est bon (ἀγαθὸς ἦν, 29 e). Mais, en réalité, comme l'attestent les *Lois* (X), Démiurge et Ame du Monde ne font qu'un. Cette Ame sera bonne ou mauvaise selon que les mouvements qu'elle suscite sont ordonnés ou désordonnés. L'ordre des mouvements célestes prouve qu'elle est bonne [1].

L'Ame du Monde, enfin, est Dieu. Si, dans la première période, le divin devait être cherché du côté des Idées, et si l'âme ne pouvait être divine que dans la mesure où elle ressemble aux Idées (*Phéd.* 80 a 10 τῷ μὲν θείῳ καὶ ἀθανάτῳ καὶ νοητῷ ...ὁμοιότατον εἶναι ψυχή, cf. 80 a 7 ἡ μὲν ψυχὴ τῷ θείῳ, sc. ἔοικεν), la théologie finale de Platon (*Lois* X 889 a-899 c) assimile décidément Dieu à l'Ame motrice du Ciel (que cette Ame soit une ou multiple).

1. La question de savoir si cette Ame bonne est une ou multiple est différente. Cette Ame bonne sera unique si tous les mouvements des corps célestes peuvent être rapportés à une cause unique. Elle sera multiple si ces mouvements ne peuvent être expliqués que par des causes multiples, une par planète : c'est, en fait, le cas. Tel est le sens, selon moi, de *Lois* X 896 e 5 où il n'est pas question d'une Ame mauvaise du Monde réellement existante, mais de l'alternative : l'Ame du Monde est ou bonne ou mauvaise selon que les mouvements cosmiques sont ou ordonnés ou ataxiques.

Cause d'un mouvement ordonné, ce Dieu est bon et ne peut être que bon : nul φθόνος ne l'empêche de façonner un monde qui lui ressemble le plus possible (*Tim.* 29 e 1-4, cf. 92 c 7 : le monde — exactement le ciel — est εἰκὼν τοῦ νοητοῦ θεὸς αἰσθητός, μέγιστος καὶ ἄριστος κάλλιστός τε καὶ τελεώτατος : voir *supra*, p. 156, n. 1, et Greene, p. 293 ss.). Cette doctrine est l'aboutissement du long progrès accompli dans la notion de divin depuis Hésiode et Eschyle. Pour Platon, c'est là un dogme : Dieu est bon et n'est cause que de bien (Greene, p. 297 ss.). D'où la conséquence immédiate : le mal ne peut venir de Dieu. Rappelons les τύποι περὶ θεολογίας de *Rép.* II 379 a ss.[1], *Théét.* 176 a (le mal n'a pas son siège parmi les dieux) et la formule répétée sous plusieurs formes αἰτία ἑλομένου· θεὸς ἀναίτιος (du mal), Rép. X 617 e 4, *Tim.* 42 d 3 ἵνα τῆς ἔπειτα εἴη κακίας ἑκάστων ἀναίτιος, 42 e 4 ὅτι μὴ κακῶν αὐτὸ (le vivant mortel) ἑαυτῷ γίγνοιτο αἴτιον (cf. Greene, p. 308, 315).

Cependant le mal existe, il surabonde ici-bas[2], — Platon ne se fait pas plus d'illusion sur ce point que les autres Grecs, — et la question de son origine se pose inévitablement. Elle se pose même avec plus d'acuité pour Platon que pour les poètes ou les sages qui l'ont précédé. Ceux-ci avaient regardé les dieux comme indifférents au malheur des hommes (voire jaloux de leur bonheur), ou comme justes et châtiant par la souffrance les péchés que l'homme (lui-même ou l'un de ses ancêtres) avait pu commettre. Ils ne les avaient pas regardés comme bons. En revanche, le Dieu de Platon est un Dieu bon. Si l'on devait, en même temps, le regarder comme tout-puissant, le mal serait un paradoxe (cf. Greene, p. 297) et le problème resterait humainement insoluble. Étant admis que Dieu est bon, il faut donc bien admettre aussi que Dieu n'est pas absolument tout-puissant, qu'il subsiste de certaines résistances à l'action divine. Or tel est bien le cas (Greene, p. 297-298). Il y a dans le monde une certaine part de désordre, qui tient au fait de la matière : ce problème de la matière veut être examiné tour à tour soit en ce qui concerne le monde lui-même, soit en ce qui regarde, plus particulièrement, le destin de l'être humain.

a) La notion de la matière dans le *Timée* est fort diverse de celle du corps dans le *Phédon*. Dans ce dernier dialogue, le corps

1. Où d'ailleurs Platon critique Eschyle, 380 a (cf. Mette, *Suppl. Aesch*, n° 116), 383 b, peut-être injustement.

2. *Rép.* II 379 c (le monde des choses mauvaises, ici-bas, l'emporte de beaucoup sur celui des choses bonnes), cf. Greene, p. 298 ; *Théét.* 176 a, cf. Greene, p. 302 ; *Lois* X 906 a (il y a dans le monde plus de maux que de choses bonnes), cf. Greene, p. 310.

était mauvais comme tel, et il était mauvais parce que composé, visible, tangible, donc matériel. C'est dire que la matière était là considérée comme une réalité concrète et positive. Et, puisque toutes les misères de l'homme, aussi bien les misères morales (passions) que les physiques, lui venaient du fait du corps ou de la matière, c'est bien cette matière positive qui constituait le mal. L'homme n'était mauvais que parce qu'il avait un corps. Il redevenait bon dans la mesure où il s'affranchissait du corps. Autrement dit, on ne distinguait pas nettement entre le mal moral, dépendant du libre arbitre, et les modifications sensibles, émotives, passionnelles que subit l'âme du fait de son union au corps. Le mal moral n'était pas la conséquence d'un libre choix de l'âme, mais de la présence du corps. Oté le corps, il n'y a plus possibilité de pécher : un péché de l'âme désincarnée, un péché de l'ange, est inconcevable dans cette perspective. Le corps, c'est le mal et tout le mal. Telle sera bien la conception des gnostiques, païens et chrétiens. Le mal y sera identifié à la matière. En conséquence de la faute originelle, et d'ailleurs mystérieuse, d'un Premier Homme Céleste prototype de l'humanité future, les âmes tomberont dans des corps : désormais elles sont vouées au mal, et ne pourront être sauvées que si, et dans la mesure où, elles se libèrent de la matière.

Il n'en va pas de même dans le *Timée* pour la raison que j'ai dite, et qui est qu'à un moment de sa vie, par l'effet surtout des progrès de l'astronomie, Platon n'a plus condamné le monde comme un mal absolu, mais qu'il l'a regardé comme étant essentiellement un Ordre auquel se mêle un certain désordre. Quel est donc ce désordre, et d'où vient-il ? Il tient, en partie, à la notion même de monde, qui implique certaines conditions.

Il ne peut y avoir de monde, c'est-à-dire d'ordre, sans une multiplicité d'êtres qui se distinguent les uns des autres et diffèrent entre eux de qualités (μήθ' ὁμοίων δυνάμεων μήτε ἰσορρόπων, *Tim.* 32 e 2). Il ne peut y avoir de monde en devenir sans l'action de ces qualités l'une sur l'autre et la possibilité, pour chacune d'elles, de se transformer l'une dans l'autre. Prenons les éléments en apparence tout premiers du monde — feu, eau, air, terre, — chacun d'eux, en vertu même de ce qu'il est, est pourvu d'une certaine masse, d'un certain poids, et de certaines forces connaturelles qui le font agir de telle ou telle manière. Supposons maintenant, comme dans l'affabulation du *Timée* [1], ces éléments livrés à eux-

1. V. gr. πρὸ τοῦ οὐρανοῦ γενέσεως 48 b 3, πρὶν οὐρανὸν γενέσθαι 52 a 4, πρὶν καὶ τὸ πᾶν ἐξ αὐτῶν διακοσμηθὲν γενέσθαι, 53 a 7, etc.

mêmes avant toute intervention du Démiurge [1]. Chacun agira selon son être et ce ne sera partout que lutte perpétuelle : tantôt le feu l'emportera (conflagration générale), tantôt l'eau (déluge universel) ; tous ces éléments se comportant sans raison ni mesure (ἀλόγως καί ἀμέτρως 53 b 9), il n'y aura d'équilibre nulle part (κατ' οὐδὲν ...ἰσορροπεῖν 52 e 3), partant point d'ordre.

Mais cette analyse reste encore grossière et ne nous fait pas atteindre aux racines mêmes du Cosmos. Nos éléments tout premiers — feu, eau, etc. — ne sont pas des « éléments » (le grec dit des « lettres »), et non pas même des « syllabes » : ce sont déjà des corps composés, qui supposent à leur tour des composants antérieurs. Le résidu tout premier de la réalité concrète, c'est d'une part le lieu ou « réceptacle », d'autre part les qualités.

Le monde, disions-nous, suppose une multiplicité de choses diverses capables de transformations mutuelles. Pour se distinguer l'une de l'autre, il faut nécessairement qu'elles puissent coexister, c'est-à-dire occuper l'une près de l'autre des lieux différents. Pour se transformer l'une dans l'autre, il faut nécessairement qu'elles puissent se remplacer dans un même lieu. Le résidu premier est donc le « ce en quoi », cette « espèce d'être invisible et sans forme » (ἀνόρατον εἶδός τι καὶ ἄμορφον) qui reçoit toutes les formes (πανδεχές 51 a 8), et dont le caractère spécifique est d'être absolument sans figure dans la mesure même où il est appelé à recevoir toute figure (50 d 4-e 1, cf. 48 e 4-49 a 4). Ce réceptacle, nous ne le voyons pas : nous ne le saisissons que par inférence (*Tim.* 52 b 2 αὐτὸ δὲ μετ' ἀναισθησίας ἅπτὸν λογισμῷ τινι νόθῳ, μόγις πιστόν, cf. 51 a 8 μεταλαμβάνον δὲ ἀπορώτατά πῃ τοῦ νοητοῦ καὶ δυσαλωτότατον, 49 a 4 χαλεπὸν καὶ ἀμυδρὸν εἶδος), dans une sorte de rêve, « quand nous affirmons que tout ce qui existe est nécessairement quelque part en un certain lieu, occupant une certaine place » (52 b 3-5).

Mais, d'autre part, ce réceptacle est diversifié par les qualités ou les forces (δυνάμεων) qui l'occupent. Il est humidifié, ignifié, solidifié, aérifié, sans compter toutes les autres modifications qui suivent celles-là (52 d 5). Et ces forces ou qualités n'étant ni uniformes, ni de même équilibre, le réceptacle ne se trouve lui-même en équilibre sous aucun rapport, mais, secoué par ces forces, il oscille irrégulièrement en tous sens, et, dans cet état d'inces-

1. En réalité il n'y a pas *d'avant*. Le monde étant éternel, l'action du Démiurge (ou de l'Ame du Monde) est, elle aussi, éternelle, et l'état de désordre précosmique est un état supposé : « l'état où il est naturel que soit toute chose d'où Dieu est absent », παντάπασί γε μὴν διακείμενα ὥσπερ εἰκὸς ἔχειν ἅπαν ὅταν ἀπῇ τινος θεός (*Tim.* 53 b 2).

sante mobilité, il imprime son mouvement aux forces dont il est rempli (52 e 2-5, cf. 43 a 2).

Un lieu et des qualités, voilà donc les conditions toutes premières du Cosmos. Or il faut bien considérer que ces conditions sont inéluctables dès là qu'on parle d'un monde. Car un monde, encore une fois, suppose l'existence d'objets multiples et inégaux qui, en vertu même de ce qu'ils sont, des forces aveugles qu'ils possèdent, produisent des effets divers et opposés.

Telle est, en dernière analyse, la résistance de la matière. Celle-ci n'est pas, par elle-même, un mal, du moins un mal positif : elle est seulement un moindre bien, une limite au bien. Elle est la condition indispensable pour que le bien, dans le concret, existe. L'ordre de l'univers concret implique nécessairement ces limites et cette résistance.

L'action du Démiurge (= Ame du Monde) de l'univers et la réaction des forces élémentaires se présentent ainsi comme le conflit de deux Nécessités. Il y a la Nécessité d'en haut, l'action de l'Intellect divin, qui consiste à introduire de l'ordre et de la finalité dans l'univers, à en faire, au sens plein, un Cosmos. Et il y a la Nécessité d'en bas, le mécanisme des causes aveugles, qui, en vertu de leur être même, opposent une résistance à la première. La génération du monde visible est le produit du mélange de ces deux ordres de la Nécessité aveugle et de l'Intellect divin (μεμειγμένη γὰρ οὖν ἡ τοῦδε τοῦ κόσμου γένεσις ἐξ ἀνάγκης τε καὶ νοῦ συστάσεως ἐγεννήθη 47 e 5-48 a 2). Sans doute l'Intellect divin finit par triompher (νοῦ δὲ ἀνάγκης ἄρχοντος *ib.*), sinon le monde ne serait pas « monde », un Ordre mêlé de quelque désordre, mais un pur désordre : l'Intellect persuade la Nécessité d'orienter vers le meilleur la plupart des choses qui naissent (τῷ πείθειν αὐτὴν τῶν γιγνομένων τὰ πλεῖστα ἐπὶ τὸ βέλτιστον ἄγειν 48 a 2-3), et la Nécessité cède enfin à cette persuasion de la sagesse (ᾗ' ἀνάγκης ἡττωμένης ὑπὸ πειθοῦς ἔμφρονος 48 a 4-5). Néanmoins Dieu ne peut pas tout. Il ne peut pas organiser le monde sans un lieu et sans matériaux qui jouent ainsi le rôle de « causes adjuvantes » dans la fabrication du Cosmos (46 c 7 ss. ταῦτ' οὖν πάντα ἔστιν τῶν συναιτίων οἷς θεὸς ὑπηρετοῦσιν χρῆται τὴν τοῦ ἀρίστου κατὰ τὸ δυνατὸν ἰδέαν ἀποτελῶν) [1]. Or lieu et matériaux ont leurs qualités propres. C'est par une nécessité interne que les forces élémentaires produisent chaleur ou froid, contraction ou dilatation des corps, et tous effets semblables (46 d 2-3). Dieu est en quelque sorte lié

1. Cf. Greene, p. 305 et App. 50. Voir aussi *Tim.* 68 e 4 χρώμενος μὲν ταῖς περὶ ταῦτα (les productions du mécanisme universel) αἰτίαις ὑπηρετούσαις, κτλ.

par la matière même qu'il met en œuvre [1]. De là vient que le monde n'est pas entièrement pénétré d'intelligibilité, qu'il n'est pas tout bon.

Cette résistance de la « Cause errante » (ἡ πλανωμένη αἰτία 48 a 6-7) n'est pas, disions-nous, un mal positif. Néanmoins, comme le langage de Platon manque parfois de clarté, comme d'autre part, en vertu de la renommée du *Phédon*, l'idée de « platonisme » est presque invinciblement liée, chez les anciens, à celle de « dualisme », on conçoit que, dès l'antiquité, certains interprètes aient vu dans la matière du *Timée* une force antagoniste à Dieu. La matière ne l'est pas en soi, puisqu'elle est sans forme, et ne peut donc produire une action positive. Elle n'a pas, en droit, de mouvement propre : les changements qui l'affectent sont ceux des qualités dont elle est remplie (52 e 3). Cependant, une fois au moins, Platon semble lui attribuer un mouvement propre — la χώρα serait pareille à un crible qui secoue et agite les qualités élémentaires (τότε οὕτω τὰ τέτταρα γένη σειόμενα ὑπὸ τῆς δεξαμένης, κινουμένης αὐτῆς οἷον ὀργάνου σεισμὸν παρέχοντος 53 a 2), — et ce langage équivoque a conduit à la regarder comme une force réellement existante. L'on revenait, en ce cas, au dualisme absolu : la « matière » du *Timée* ne faisait que remplacer le « corps » du *Phédon*. A l'époque gréco-romaine, la tradition du platonisme se départage selon qu'on a tenu la χώρα soit pour une simple limite au bien, soit pour une force positive de mal (Greene, p. 310, n. 228).

Il ne semble pas que Platon lui-même ait vu dans la matière autre chose qu'une limite au bien, c'est-à-dire à l'action de l'Intellect divin. C'est ce qui apparaît si l'on considère, d'après le *Timée*, la part du mal dans le monde.

Mais ici surgit, aussitôt, une question de principe. Deux attitudes sont possibles — disons l'attitude philosophique et l'attitude gnostique, — et selon qu'on adopte l'une ou l'autre, la part du mal dans le monde est ou très grande ou relativement réduite.

Le problème du mal se pose éminemment quand il s'agit de l'homme, du bonheur humain. Or c'est un fait d'expérience que l'homme est rarement heureux, qu'il y a là une sorte de désordre essentiel inhérent à l'espèce humaine. C'est un fait aussi que le monde, dans son ensemble, paraît en revanche une machine assez bien réglée. La question du mal dans le monde dépend donc de

1. Cf. Greene, p. 303-305 et App. 49 (où sont relevées les expressions κατὰ τὸ δυνατόν (v. gr. 46 c 7) et autres semblables dans le *Timée*).

cette autre question. Qu'est-ce qui prévaut dans le monde ? Est-ce le monde même ou est-ce l'homme ? Si c'est le monde lui-même, qui offre plutôt l'image d'un ordre, on aura tendance à regarder l'univers comme bon, — mêlé sans doute de désordre, mais essentiellement bon. Si c'est l'homme, qui est malheureux, on aura tendance à regarder le monde comme mauvais. En d'autres termes, il s'agit de savoir si le monde est fait pour l'homme ou l'homme pour le monde. Dans le premier cas, l'homme étant malheureux, on dira que le monde est mauvais : le désordre partiel de l'homme prévaut sur l'ordre universel. Dans le second cas, le monde étant ordonné, on dira que le monde est bon : le désordre partiel de l'homme se résorbe dans l'ordre universel.

La première attitude est propre aux gnostiques, à ceux par exemple dont Plotin réprouve la doctrine (*Enn.*, II 9). La deuxième attitude est, d'une manière générale, celle des sages hellénistiques depuis le *Timée*, celle encore de Plotin, de Sallustius, de Simplicius et des derniers païens. Que l'on tienne le monde pour mauvais est à leur yeux un scandale et un sacrilège. Car le monde pour eux n'est pas, comme pour nous, un simple équilibre de forces : il est un être vivant doué d'une âme. En outre, il est éternel. Enfin, dans sa partie supérieure au moins, le ciel et les astres, il manifeste un ordre admirable et une splendeur inégalée. Étant ainsi merveilleusement beau et ordonné, il est un Vivant divin. Et l'ordre même qui se découvre dans les mouvements célestes témoigne, à l'évidence, de la présence d'une Pensée.

De ce monde ainsi conçu l'homme n'est qu'une partie. Si cette partie n'est pas heureuse, ce n'est là qu'un mal particulier qui n'autorise aucunement à condamner le Tout. Il faut juger du sort de la partie d'après le sort du Tout. Et loin de maudire le Tout sous le prétexte que la partie y est mal accordée, il faut se réjouir du bonheur du Tout et faire consister son propre bonheur dans l'accord avec le Tout.

Ces remarques générales vont nous permettre de comprendre la position du *Timée* quant à la part de désordre dans l'univers et au destin de l'homme.

L'Ame du Monde agit sur l'univers en tant que principe moteur du ciel (*Tim.* 36 b-e, 40 a-b, 58 a). Cette Ame du Monde étant pourvue d'un Intellect divin, qui contemple l'ordre immuable des Idées, imprime au mouvement du ciel un caractère parfaitement ordonné et régulier (*ib.*, surtout 40 a-b).

Tout ce qui est en dépendance immédiate des mouvements célestes, la succession régulière du jour et de la nuit, des mois,

des périodes, des saisons, des équinoxes et des solstices (47 a), et toutes les productions terrestres qui dépendent à leur tour de l'ordre des saisons, tant chez les animaux que chez les végétaux [1], offrent le même caractère d'ordre et de régularité.

Il n'est pas jusqu'aux forces élémentaires — les causes aveugles — qui ne participent dans une certaine mesure à cet ordre. Non seulement la matière est pénétrée d'intelligibilité du fait que, en ses constituants premiers, elle se résoud en figures géométriques — triangles, qui composent les solides élémentaires dont sont constitués le feu (tétraèdre), l'air (octaèdre), l'eau (icosaèdre), la terre (cube) [2], — mais le mouvement circulaire uniforme du ciel, pressant les éléments l'un contre l'autre, leur fait prendre dans l'univers la place qui leur revient, selon une ligne verticale qui va du plus haut au plus bas, c'est-à-dire au centre (58 a 4-c 4).

Enfin l'ordre se découvre dans la structure du corps humain, par le double jeu concordant des causes mécaniques et de la cause finale. Soit l'œil par exemple. Sans doute nous possédons la vue pour être capables de contempler le bel ordre du monde et d'accorder ainsi les mouvements de notre âme à ceux du ciel (47 a-c). Mais cette fin ne pourrait être atteinte sans le mécanisme même de la vue, sans une telle disposition de l'organe visuel qu'elle permît au feu intérieur de rencontrer son semblable (lumière) à travers le filtre des yeux, de se fondre avec lui en un seul tout, en sorte qu'il se forme, de ces deux feux, selon l'axe des yeux, un seul corps homogène (45 b-d).

b) Néanmoins, malgré toutes ces excellences, et l'optimisme qui en résulte, il reste le fait du mal humain, auquel il faut bien en venir enfin.

Dans le *Timée* comme dans le *Phédon* et la *République*, le mal humain a pour cause dernière l'union d'une âme immortelle à un corps mortel. Mais il y a des différences. Dans la *République*, l'union de l'âme au corps est le résultat d'un châtiment ; ce sont les péchés d'une vie antérieure qui entraînent la réincarnation de l'âme et ses souffrances actuelles : dans le *Timée*, l'ordre du monde exige la présence des hommes sur la terre. Dans le *Phédon*, la condition de l'âme incarnée paraît sans remède, — sans

1. Ce second point, bien que découlant nécessairement des principes, est encore peu marqué dans le *Timée* : mais il donnera lieu, plus tard, à d'innombrables « éloges du monde » chez Cicéron, Philon, l'auteur du *de Mundo*, Sénèque, Pline l'Ancien, etc., tous ces auteurs dépendant plus ou moins de Posidonius.

2. Cf. *Tim.* 53 b-56 c, en particulier 53 b 3 οὕτω δὴ τότε πεφυκότα ταῦτα πρῶτον διεσχηματίσατο (ὁ θεός) εἴδεσι καὶ ἀριθμοῖς.

autre remède que la mort — : on y peut remédier, dans le *Timée*, par une bonne éducation, en apprenant à conformer son âme à l'ordre du Cosmos. Bref, la notion de l'ordre cosmique a conduit Platon à assouplir et nuancer sa doctrine. C'est ce qu'il reste à examiner.

Il y a, en gros, quatre questions à résoudre :

— Si Dieu est bon, et si l'âme incarnée est malheureuse, pourquoi cette incarnation ?

— D'où vient que l'âme incarnée soit malheureuse ? Autrement dit, pourquoi le corps mortel est-il mal accordé à l'âme ?

— Quel est l'état de l'âme incarnée ?

— Quelle est la consolation du juste souffrant ?

1) Les âmes individuelles sont forgées par Dieu lui-même, et elles sont de la même essence que l'Ame du Monde, avec cette seule différence que le mélange dont elles sont faites est le résidu du mélange qui a servi pour l'Ame du Monde (*Tim.* 41 d). Ces âmes sont donc bonnes. Qui plus est, elles sont apparemment heureuses, puisque Dieu loge d'abord chacune d'elles dans chacune des étoiles fixes (41 e). D'où vient alors qu'elles tombent dans des corps mortels ?

La réponse à cette question est double, selon qu'on considère la première incarnation de l'âme ou ses réincarnations postérieures.

Ce qui prévaut, disions-nous, c'est le monde. Ce qui compte avant tout, c'est la perfection du monde. Or le monde, pour être parfait, doit être complet : il doit donc contenir toutes les espèces de vivants, non seulement la première espèce (dieux astres créés par Dieu lui-même), mais encore les trois autres espèces, oiseaux, poissons et vivants terrestres (39 e-40 a, 41 b) : « Si ces trois espèces ne naissent point, le monde demeurera inachevé, car il ne comprendra pas en lui-même toutes les espèces de vivants : or il faut qu'il les comprenne s'il doit être absolument parfait » (41 b 8-c 1) [1].

Cette réponse vaut encore, sans doute, pour l'âme réincarnée : mais il s'y ajoute une autre raison.

Telles qu'elles sortent de la main de Dieu, les âmes sont toutes égales, « et la première naissance est établie identique pour tous les êtres (humains), afin que nul ne soit moins bien traité par Dieu » (41 e 3-5). Cependant, du fait de cette première incar-

1. Le principe est que chaque partie du monde, correspondant à chacun des quatre éléments, doit contenir les vivants qui reviennent à cet élément. Les « animaux » du feu sont les astres.

nation, une fois que les âmes ont été, « par l'action de la nécessité » (ἐξ ἀνάγκης 42 a 3), unies à des corps, ces âmes subissent « nécessairement » (ἀναγκαῖον εἴη 42 a 5) l'influence du corps et de l'âme mortelle (le principe de la vie végétative et émotive) qui l'anime[1]. Elles sont sujettes aux passions, et vivent « dans la justice ou l'injustice » selon qu'elles dominent ces passions ou se laissent dominer par elles (42 b 2-3). En conséquence, leur temps de vie terrestre achevé, elles connaissent des sorts divers : celles qui ont bien vécu retournent à l'astre σύννομος, celles qui ont mal vécu sont renvoyées sur la terre, pour occuper d'abord un corps de femme, puis, si elles accumulent les vices, dans un corps de bête, chacune dans la bête dont elle a imité le vice (42 b 5-c 4).

Cette doctrine des réincarnations successives, qui n'est ici qu'ébauchée (*ib.* et 90 e ss.), fait l'objet de la conclusion de la *République* (X, 617 d ss.). Elle est trop connue pour qu'on s'y arrête. Mais, qu'elle soit née en Grèce même ou ait été empruntée à l'Orient, il y a lieu peut-être de dire quel ordre de réflexions en a pu être l'origine. Il semble qu'elle ait résulté d'un progrès de la notion de justice. Toute souffrance, a-t-on vu plus haut (p. 5 ss.), est le châtiment d'une faute, soit personnelle soit des ancêtres (Solon). Il a paru ensuite qu'il y avait injustice à punir le descendant innocent d'un ancêtre coupable (Théognis). Comment expliquer alors la souffrance du juste ? L'idée d'une vie antérieure fournissait la solution. On n'était pas puni pour le péché d'un autre, mais bien pour le sien propre. Cependant, ce péché, on ne l'avait pas commis en cette vie présente, mais durant une vie antérieure. Les souffrances qu'on subissait actuellement, et qui paraissaient imméritées, étaient au vrai méritées par ces fautes d'antan. Ainsi conciliait-on le vieux principe de la douleur châtiment avec les exigences de la rétribution personnelle (nul ne doit payer que pour lui-même).

Quoi qu'il en soit, la présence ici-bas d'âmes incarnées s'explique et par la perfection du monde qu'implique l'existence de vivants terrestres, et par le dogme de la réincarnation conçue comme un châtiment.

2) D'où vient, maintenant, que l'âme immortelle soit unie à un corps *mortel*, ce qui entraîne nécessairement un désaccord de ces deux parties ?

La réponse est mystérieuse. Alors que les âmes immortelles

1. Cf. 69 c 7 ss. : les dieux inférieurs joignent au principe immortel de l'âme le corps mortel et l'âme mortelle qui comporte en elle des passions redoutables et *inévitables*, δεῖνα καὶ ἀναγκαῖα ἐν ἑαυτῷ παθήματα ἔχον.

ont été formées par le Dieu suprême, le corps et l'âme mortelle le sont par les dieux inférieurs (dieux astres), parce que, « si Dieu faisait naître lui-même les vivants terrestres, s'ils participaient de la vie par lui, *ils seraient égaux* aux dieux (θεοῖς ἰσάζοιτ' ἄν 41 c 2). Afin donc que, d'une part, ces êtres-là soient mortels, et que, d'autre part, le Tout soit vraiment le Tout », les dieux inférieurs sont chargés de fabriquer l'espèce humaine (41 c-d).

Diverses interprétations sont possibles. Il se pourrait que Platon constatât simplement l'antique opposition des dieux et des hommes : « autre est la race des hommes, autre celle des dieux » (Pind., *Ném.*, 6, 1 ss.). Le *Timée* ne ferait que présenter sous forme mythique cette vérité dès longtemps admise, en prononçant que Dieu ne crée pas lui-même les humains « pour qu'ils ne soient pas égaux aux dieux ».

Mais il y a peut-être un sens plus profond dans notre texte. Le Tout, pour être vraiment le Tout, doit contenir des vivants terrestres. Puisqu'ils sont terrestres, ces vivants comportent un corps matériel, donc composé, donc susceptible de changement, et de ce changement radical qui consiste à venir à l'être et à périr. Ces corps sont donc *nécessairement* (cf. *supra*, p. 174) mortels. C'est là une nécessité inévitable, du fait même qu'ils sont composés : « tout composé est corruptible » (τὸ μὲν οὖν δὴ δεθὲν πᾶν λυτόν 41 a 8). Puisque les hommes sont nés, ils ne sont ni immortels ni incorruptibles (41 b 2-3). On notera que les dieux astres eux-mêmes, en tant que composés et matériels (feu), sont dans le même cas. Si, en fait, ils ne doivent pas être dissous, c'est par un décret particulier du Dieu suprême, et parce que le vouloir divin constitue un lien plus fort que ceux de la condition inhérente à tout être qui naît (41 b 3-6).

Tout se ramène donc au problème suivant : pour que le monde soit complet, il faut qu'il y ait des hommes sur la terre ; du fait que ces hommes ont un corps matériel, ils sont nécessairement corruptibles. La seule différence entre hommes et dieux (astres), c'est que, dans un cas, Dieu laisse libre jeu aux lois de la matière, tandis que, dans l'autre, il empêche ces lois de jouer. En rigueur de terme, ce qui fait difficulté, ce n'est pas la condition mortelle du corps humain, mais la condition immortelle du corps divin.

3) Une fois né, l'être humain est d'abord dans un état de chaos, comparable au chaos des forces élémentaires avant l'intervention de l'Ame du Monde (Démiurge)[1]. Les deux descriptions

1. En réalité, rappelons-le, il n'y a pas eu, dans l'univers, *d'avant* et d'*après*, cf. *supra*, p. 168, n. 1. Le monde a toujours été, et il a toujours été parfait. Dans

se recouvrent (*Tim.* 43 a-e [chaos de l'être humain] = 52 d-53 b [chaos universel]) et Platon, de part et d'autre, use des mêmes expressions (καὶ τὸ μὲν δὴ πρὸ τούτου [avant l'organisation du ciel] πάντα ταῦτ' ἔχειν ἀλόγως καὶ ἀμέτρως 53 a 7-8 = ὥστε τὸ μὲν ὅλον κινεῖσθαι ζῷον ἀτάκτως μὴν ὅπῃ τύχοι προϊέναι καὶ ἀλόγως 43 a 8-b 1). Outre ces mouvements irréguliers, l'âme intellectuelle, en ce premier état, est complètement désorganisée par les troubles que lui infligent les phénomènes de la nutrition et de la digestion, ceux de la sensation et les émotions passionnelles (43 c-e). Bref, lors de sa naissance, quand elle vient d'être enchaînée à un corps mortel, l'âme est d'abord et primitivement folle (ἄνους 44 b 1). Ici, c'est le *Phédon* que le *Timée* rappelle (cf. *Phéd.* 66 b-d, 67 a 6 ἀπαλλαττόμενοι τῆς τοῦ σώματος ἀφροσύνης). Mais il y a, disions-nous, une différence d'avec le *Phédon*. Le seul remède, dans ce dialogue, était d'être délivré du corps par la mort. Cependant, depuis le *Phédon*, Platon a élaboré une théorie de l'éducation (*République*), et cette théorie, qu'il met maintenant en rapport avec sa théorie du monde, lui permet de concevoir dans le *Timée*, une vie de sagesse qui ne consiste plus à se séparer du corps et à s'isoler entièrement du monde, mais à éduquer parallèlement le corps et l'âme en conformité avec les lois du monde ou, pour mieux dire, de l'Ame du Monde (*Tim.* 44-8-c 1, 87 c-90 d). Ce changement de perspective dans l'éthique est d'une grande importance. Il inspirera toute la morale stoïcienne qui a joué un si grand rôle dans la vie spirituelle sous l'Empire.

4) Demandons-nous, pour finir, quelle est la consolation du sage, où il puise son réconfort lorsqu'il souffré d'une souffrance qui peut paraître imméritée.

Le grand principe est ici que le sage, l'homme juste, est heureux par le seul fait qu'il est juste ; la vertu trouve en elle-même sa récompense. Rappelons le texte capital (*Gorg.* 507 a ss., en particulier 507 b 7-c 5) : « Si bien qu'il est de toute nécessité, Calliclès, que l'homme sage, étant, comme nous l'avons montré, juste, courageux et pieux, soit aussi l'homme parfaitement bon : que l'homme bon fasse, en tout, ce qui est bien et beau ; et qu'en agissant bien et comme il faut, il ne puisse manquer d'obtenir la félicité et le bonheur » (tr. A. Croiset légèrement modifiée). Non seulement le vertueux est heureux, le pécheur

---

l'homme en revanche, qui n'est pas éternel, mais qui devient et change, il y a un *avant* et un *après*, par suite une possibilité de progrès dans la mesure où l'âme intellectuelle se rend peu à peu maîtresse du corps

malheureux, mais le pécheur ne peut recouvrer le bonheur qu'en subissant et payant la peine de ses fautes (507 d 3-7). Si ces principes, dans le *Gorgias*, sont déjà rapportés de quelque manière à l'ordre du monde (507 e 7-508 a 8), la relation est plus nettement marquée encore dans le *Timée*. Quand le sage a accordé les mouvements de son âme (et de son corps) avec ceux de l'Ame du Monde, d'où, comme on sait, l'âme individuelle tire son origine (*Tim.* 90 a-b), « quand il a cultivé en lui-même l'amour de la science et des pensés vraies, quand, de toutes ses facultés, il a exercé principalement celles qui tendent à cette fin, un tel homme, de toute nécessité, pour peu qu'il atteigne au vrai, nourrit des pensées immortelles et divines, et, dans la mesure où la nature humaine peut avoir part à l'immortalité, il la possède entièrement. Comme il rend sans cesse un culte à la divinité, qu'il entoure de soins pieux le dieu qui habite en lui, nécessairement il jouit d'un bonheur singulier » (90 b-c).

Ce qui doit, en second lieu, conforter le sage, c'est le sentiment qu'il a de l'ordre du monde, la certitude où il est que son malheur particulier profite, par quelque voie mystérieuse, au bonheur du Tout. On trouve sur ce point, dans les *Lois* (X, 903 b-d), des paroles admirables que j'ai citées et commentées ailleurs[1] : « Ce qui nous échappe ici, c'est que rien ne naît qu'au profit du Tout afin de garantir la béatitude à la vie qu'il mène, car il n'existe pas pour nous, mais nous pour lui. » Dès lors il faut toujours « avoir regard au Tout » (Marc-Aurèle, XII, 2 ; Plotin, *Enn.*, II 9, 9.75 : cf. *La Sainteté*, p. 61).

Enfin l'ultime consolation du sage est l'idée de la récompense qui l'attend après la mort. Cette idée, qui tient une si grande place dans le *Phédon*, semble avoir perdu de sa force dans les derniers ouvrages de Platon (*Timée, Lois*). D'autre part, comme elle se présente, dans les dialogues platoniciens, sous forme mythique, on pourrait être tenté de n'y voir qu'une fantaisie du poète philosophe. Néanmoins elle se relie, à mon sens, aux principes mêmes de sa doctrine. Si l'on admet et l'existence d'un Dieu juste et l'immortalité de l'âme, on doit admettre aussi que cette âme immortelle mérite, délivrée du corps, une destinée différente selon qu'elle a vécu ici-bas « dans la justice ou l'injustice ».

A.-J. Festugière.

1. Cf. *La Sainteté*, p. 60.

BULLETIN BIBLIOGRAPHIQUE

A. Alföldi, *Zu den Schiksalen Siebenbürgens im Altertum*, 111 p. in-8° ; Budapest, 1944.

Sous ce titre un peu énigmatique, M. Alföldi a groupé trois études distinctes sur le passé antique de la Transylvanie, qui correspondit pendant deux siècles environ à la Dacie Trajane. La première a pour objet l'établissement du catalogue des noms antiques de cette région qui sont parvenus jusqu'à nous : il en ressort que les noms daces sont très faiblement représentés, d'où cette induction légitime que la race dacique n'a que faiblement survécu, du moins sur place, à la conquête romaine, ce qui corroborerait l'assertion, au premier abord assez peu croyable, prêtée à Trajan par Julien dans ses *Césars*, qu'il avait anéanti le peuple dace. La discussion de la valeur historique de ce passage de l'Apostat fait le fond de la deuxième étude de M. Alföldi, qui accepte ce témoignage. La troisième étude s'en prend à la thèse de M. Daicovici, *La Transylvanie dans l'antiquité* [1], qui voit dans la Dacie un pays successivement dace et daco-romain et maintient ainsi la donnée chère aux Roumains de leur descendance romaine. M. Alföldi, Hongrois, n'a aucune disposition préconçue à l'adopter, et les raisons qu'il donne en faveur de la thèse opposée ne sont assurément pas négligeables. Mais la survivance, même très faible, d'éléments daces dans l'onomastique transylvaine paraît bien nous obliger à en tempérer la rigueur. Qu'on n'induise pas pour autant de cette réserve que les Roumains soient fondés à revendiquer beaucoup d'ancêtres proprement romains ; les « Romains » envoyés en colons dans la Dacie conquise le furent de diverses provinces, mais plus spécialement, on le sait par Eutrope, de l'Asie. Quelque conclusion qu'aboutisse un jour la longue controverse sur les origines roumaines, il ne semble pas probable qu'elle autorise jamais à voir en masse dans les Roumains des Romains pas plus qu'on ne saurait tenir massivement les Français pour des Latins.

J. Zeiller.

James Hutton, *The Greek Anthology in France and in the latin writers of the Netherlands to the year 1800*. Ithaca, Cornell University Press, 1946, ix-822 p. in-8°.

M. Hutton est un érudit que n'effraient pas les lourdes tâches. Après avoir publié une étude sur l'Anthologie grecque en Italie jusqu'en l'année 1800 [2], il fait paraître un second volume, plus considérable encore, où il inventorie toutes les traductions ou imitations, françaises ou latines, qui ont été faites de ces poésies légères, depuis le jour où elles ont été connues en France et dans les Pays-Bas jusqu'au commencement du XIXe siècle.

1. Bucarest, 1943.

2. The Greek Anthology in Italy to the year 1800 (*Cornell Studies in english*, vol. XXIII, 1935), 674 p. in-8°.

Après une introduction générale, qui traite des vicissitudes de l'Anthologie en France, il publie un dictionnaire contenant la liste 1) des écrivains « latins » qui se sont inspirés de l'Anthologie (p. 79-300) ; 2) des écrivains français qui ont fait de même (p. 301-588) : cette seconde liste commence par Clément Marot et se termine à André Chénier. Le nom de chaque auteur s'accompagne d'une courte biographie, de l'indication des pièces qu'il a imitées, de citations qui précisent la nature de l'imitation. Viennent ensuite un ' Register ' où sont relevées, livre par livre, les imitations avec le nom du ou des imitateurs (p. 589-806) — beaucoup de ces petits poèmes ont été traduits ou imités nombre de fois —, et un index des noms d'auteurs (p. 807-822). — On imagine les recherches qu'il a fallu faire pour écrire un pareil ouvrage, les dépouillements de textes, les comparaisons, etc. : et je ne parle pas de la peine qu'il a fallu prendre pour établir non pas seulement la liste, mais la biographie d'auteurs dont la plupart sont tombés dans l'oubli : j'y ai même rencontré un certain Jean Leernout (1545-1619), originaire de Bruges, dont je me demande si je ne dois pas y voir un lointain ancêtre. — Le livre est une précieuse contribution à l'étude d'un genre ; il permet de se rendre compte de la vogue dont il a joui, des curiosités qu'il a provoquées. Il fait connaître la ' survie ' de l'épigramme grecque, et l'influence qu'elle a exercée sur les Français, qui y trouvaient une forme correspondant à leur tour d'esprit : il prépare la voie à une histoire de l'épigramme que M. Hutton est mieux que personne qualifié pour écrire.

A. Ernout.

A.-J. Festugière, O. P., *Liberté et civilisation chez les Grecs*. Éditions de la Revue des Jeunes, s. d. ; 128 p. in-16.

« Malgré ce que disent les sophistes, l'histoire enseigne », lit-on dans la feuille d'annonce du volume. C'est donc un enseignement aux jeunes — le petit volume fait partie de la collection *Initiations* — qu'a voulu donner le P. Festugière, en leur exposant certains problèmes fondamentaux de la vie politique et morale, et en éclairant pour eux le sens profond de certains termes : liberté, communauté, impérialisme, autarcie, à la lumière de l'hellénisme et du christianisme. On notera comment il montre l'évolution progressive de la notion de ' Société humaine '. On ne peut lire ces pages pleines de science et de foi sans en admirer l'élégance et la force.

A. Ernout.

A.-J. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, I. *L'astrologie et les sciences occultes*. Paris, J. Gabalda, 1944; 423 pages in-8° (avec une planche).

L'ouvrage publié dans la collection des *Études bibliques* par le R. P. Festugière, O. P., est trop important et trop riche pour qu'il soit possible de l'analyser en détail dans ce bulletin bibliographique, et il faudrait un spécialiste pour en marquer convenablement les mérites. Qu'il me soit permis du moins d'attirer l'attention des lecteurs de la *Revue* sur l'intérêt et la vie que l'auteur a su communiquer à un sujet complexe et technique, devenu grâce à lui captivant. Une introduction de 88 pages brosse un tableau précis et dramatique du milieu dans lequel s'est développée la littérature hermétique : « Cette décadence de l'esprit scientifique eut pour corrélatif, comme il arrive souvent, un accroissement non pas tant de la vraie piété

— car celle-ci peut fort bien s'accommoder, et de fait s'était fort bien accommodée, chez un Platon par exemple, avec la recherche scientifique, chacune restant en son domaine — que d'une exaltation de la piété, et comme d'une perversion de la piété... Peu à peu l'ancien rationalisme grec qui, depuis les premiers Ioniens, avait libéré la pensée scientifique de la gangue du mythe et de l'apocalypse, cédait la place à une disposition bien différente, où tout à la fois on se défiait de la raison et se confiait en des moyens de connaissance étrangers à la raison, — non pas que ces deux faits fussent la conséquence l'un de l'autre ; plutôt ils manifestaient ensemble une même démission de l'esprit » (p. 5).

Ce premier volume est consacré à l'astrologie et aux sciences occultes, ainsi qu'aux fictions littéraires du *logos* de révélation, directe ou transmise ; un second volume traitera de l'hermétisme philosophique et théologique (on sait d'ailleurs que, longtemps retardée par les circonstances, l'édition des textes philosophiques d'Hermès Trismégiste a paru aux Belles-Lettres, en 1947, procurée et traduite par les soins d'A. D. Nock et du R. P. Festugière). On trouvera ici en outre, en appendice, un Inventaire de la littérature hermétique arabe dû à Louis Massignon. Ce qui rend le livre si passionnant, c'est le nombre et la variété des textes utilisés par l'auteur, qui a eu souvent à les revoir de très près et parfois à les établir (voir par exemple, appendice I, un chapitre de Zosime), presque toujours à les traduire ; or il s'agit en général de documents obscurs, par intention, par faiblesse d'expression, par pauvreté intellectuelle. Il faut remercier l'auteur de s'être penché sur cette misère et cette laideur et d'en avoir dégagé les noblesses possibles : « Sans doute la piété à laquelle conduit [cette littérature mi-scientifique, mi-religieuse] présente des formes bien diverses. Les effluves émanés des astres ont pu être personnifiés en des êtres démoniaques ou du moins rapportés à des démons, qu'il s'agissait alors de se concilier par des rites sacrificiels et des formules de prières. D'autres fois au contraire ces effluves astraux étaient tenus pour des émanations directes du Dieu Premier, et la piété consistait, dans ce cas, à s'unir à l'Esprit divin... L'une de ces voies de piété menait à une démonologie de plus en plus complexe où le monde hellénisé, en son déclin, retrouvait... les conceptions les plus primitives et les plus sauvages... L'autre menait à une contemplation toute pure et spirituelle qui allait, par certains traits, rejoindre le christianisme... » (p. 361-2).

Devant tant d'érudition animée par un sens si aigu des réalités humaines, on hésite à présenter quelques *marginalia*. Lecteur conquis, mais attentif au détail, j'ai noté : p. 9, vers le bas, le mot *emprise* dans une acception abusive (mais envahissante, et qu'il m'est arrivé, hélas ! d'employer moi-même) ; p. 14-15, J. Carcopino, à qui l'auteur renvoie, situe la fondation de la basilique de la Porte Majeure dans la deuxième partie du règne de Claude, donc assez loin dans le temps de Cicéron et de P. Nigidius Figulus ; p. 20, « la pensée génuine » est un latinisme ou un anglicisme ; p. 71, je ne crois pas du tout que les étymologies du *Cratyle* puissent être qualifiées de « fantaisies d'humoriste » (cf. *REG* 1940, p. 120-1) ; p. 73, à propos de τρισμέγιστος, n'eût-il pas été opportun de rappeler la valeur religieuse du nombre trois (par exemple en Grèce, cf. E. Rohde, *Psyché*, trad. française, p. 144, n. 2 et p. 547, n, 3) ; etc... Un détail encore sur la langue de Platon : l'expression ὦ παῖ introduit, beaucoup plus souvent que ne le dit le R. P. Festugière (p. 352-3), une leçon, un « sermon », une instruction morale (voir par exemple *Lois* VI 772e).

Georges Daux.

Marcel Launey, *Le sanctuaire et le culte d'Héraclès à Thasos* (École française d'Athènes, *Études thasiennes I*). Paris, E. de Boccard, 1944; 260 pages in-4°, 91 figures et 20 planches, dont 2 en couleurs.

Ce volume inaugure dignement les *Études thasiennes* qui contiendront le résultat des fouilles poursuivies dans la grande île ionienne, depuis 1911, par l'École française d'archéologie à Athènes. Il ne constitue pas seulement une publication de documents archéologiques (topographie, architecture, trouvailles diverses : inscriptions, sculptures, céramique, etc...), mais il apporte aussi une étude approfondie et originale sur le culte d'Héraclès à Thasos et les origines de l'Héraclès thasien. L'auteur a eu la chance et le mérite de découvrir et d'identifier, dès 1933, le site, longtemps cherché, de l'Héracleion ; il confirme, dans ce beau volume, les qualités de soin et de perspicacité qu'il avait montrées dans d'importants articles préliminaires (*Mon. Piot.* XXXV, 1936 : *BCH*, 1934 et 1937 ; *RA* 1941).

J'espère revenir ailleurs sur la question du double rituel attesté, semble-t-il, à Thasos, dans le culte d'Héraclès. Je me bornerai ici à quelques notes de lecture, en laissant de côté des fautes d'impression (d'ailleurs très rares) qui sont sans conséquence. Une seule remarque d'ordre proprement philologique : elle concerne le règlement *IG* XII 8,265, aujourd'hui perdu et qui n'est connu que par la copie d'un docteur thasien ; un document nouveau, publié par l'auteur dès 1938, lui a permis de proposer, du premier texte, une interprétation simple et cohérente. Mais, aux lignes 2-3, M. Launey continue d'écrire [ἀναι]ραιρημένος ; il est bien vrai que les lignes 5 et 11 portent, en toutes lettres, la forme ἀναιρερημένος ; toutefois il s'agit, d'un cas à l'autre, de développements différents : ἀναιρερημένος est un parfait à redoublement dit « interne », du même type que hom. ἠνίπαπε, tandis que la première forme appartient à une catégorie beaucoup mieux représentée, celle du parfait à redoublement dit « initial » (ou « attique »), et trouve dans la langue d'Hérodote (verbe simple ἀραίρημαι, composé ἀναραιρηκώς) un appui suffisant pour qu'il soit téméraire de corriger la copie unique, ligne 2-3, avec Schwyzer, *DGE* 779, en [ἀναι]ρ(ε)ρημένος, d'après les lignes 5 et 11. Dès lors il est sage d'admettre, dans le règlement thasien, la coexistence, pour le même parfait, de deux formes entre lesquelles le dialecte hésite : l'une est garantie par sa répétition même (lignes 5 et 11), l'autre par Hérodote ; et, quelle que soit d'ailleurs l'origine, chez l'historien, de ce αρ- initial (dissimilation, selon Bechtel), la seule restitution que l'on soit autorisé à proposer, ligne 2, est [ἀνα]ραιρημένος ; [ἀναι]ραιρημένος risque de n'être qu'un barbarisme.

P. 29, note 3, l. 4, lire G. (et non E.) Mendel. — P. 31 et n. 1, pour d'autres exemples de l'orientation Sud-Nord (écrire ainsi, ou Nord tout court, plutôt que Nord-Sud, l'entrée étant au Nord), voir maintenant R. Vallois, *L'architecture... à Délos* (1944), p. 151-2 et p. 426. — P. 71, fig. 39, à retourner, il s'agit évidemment d'une moulure basse, et le bloc ne peut pas provenir « des parties hautes du ptéron ». — P. 141, les deux dernières lignes du texte ne sont pas claires ; le doute ne saurait concerner que la fin (à restituer) du nom qui figure sur le sceau : la forme Αριστομε est assurée. — P. 142 et n. 2, Virginia Grace rectifie (*AJA* 1946, p. 38) l'interprétation, que donne l'auteur, d'un article publié par elle en 1934 ; certains sceaux d'anses amphoriques remontent, selon elle, au v^e^ siècle. — P. 204, une seconde édition, refondue, du livre de Hrozný, a paru en 1943. — P. 210, sur Europe, il fallait citer P. de la Coste-Messelière, *Au Musée de Delphes* (1936), p. 153 sqq. (capital), et aussi A. W. Persson,

Dragma M. P. Nilsson dedicatum (1939), 379 sqq. — P. 239, pour le décret n° 2 on se reportera maintenant à l'étude et aux restitutions de Michel Feyel, *Rev. de Phil.*, 1945, p. 133-141. — Enfin une observation d'ordre pratique : le lecteur est constamment renvoyé à des chapitres qu'il ne peut identifier qu'en consultant la table des matières, et à des *testimonia*, définis seulement comme tels dans une note de la p. 126 et groupés au cœur du volume, alors qu'il serait si simple et aussi court de donner, chaque fois, la référence à une page ; de même la bibliographie, nichée aux p. 128 et 129, aurait gagné à être élargie et groupée soit en tête, soit à la fin du volume.

Georges Daux.

W. H. S. Jones, *Philosophy and Medicine in Ancient Greece, with an Edition of* Περὶ ἀρχαίης ἰητρικῆς (Supplements to the Bulletin of the History of Medicine, n° 8). Baltimore, The John Hopkins Press, 1946 ; 1 vol. in-8°, 100 p., $ 2.00.

M. Jones est un vétéran des études hippocratiques en Angleterre. On lui doit l'édition de l'*Hippocrate* de la collection Loeb, commencée il y a vingt-cinq ans, en 1923, et précisément par le traité de l'Ancienne Médecine (t. I, p. 3-64). Depuis a paru, pour ce même traité, l'édition de Heiberg dans le 1er fascicule du *Corpus Medicorum Graecorum* (Leipzig, 1927), sans compter de nombreux articles, en particulier de M. Wellmann, K. Deichgräber, W. Müri, W. Nestle, et sans compter aussi les allusions plus ou moins rapides à l'*A. M.* dans les travaux de L. Edelstein sur le Περὶ ἀέρων (1931 : voir aussi P. W., Suppl. Bd. VI (1935), 1318 ss.), de K. Deichgräber sur les Épidémies (Abh. Berlin, 1933, 3, p. 149 ss.), de M. Pohlenz sur Hippocrate (1938), de W. Jaeger au IIIe volume de sa *Paideia* (1945, ch. I). Avec le présent ouvrage, qui prend place dans une collection brillamment inaugurée, en 1943, par une étude de L. Edelstein sur le serment hippocratique, M. Jones revient donc sur un sujet qu'il connaît bien, et il y revient après avoir édité et traduit lui-même une grande partie du Corpus hippocratique, ce qui lui donne une longue expérience de cette littérature.

Le livre comprend : une introduction générale sur les rapports entre la philosophie et la médecine grecques jusqu'à Platon (Pythagoriciens ; Alcméon ; le *de Hebdomadibus* [1] ; l'école sicilienne ; Anaxagore ; le Περὶ τροφῆς d'inspiration héraclitéenne ; Platon). Un dernier chapitre, bref mais intéressant, concerne le Corpus hippocratique et son attitude à l'égard de la superstition, de la pseudo-philosophie (fondée sur des postulats invérifiables) et de la rhétorique (p. 23-25). Cette revue historique assez rapide est suivie de deux études plus précises, l'une sur le rôle de l'ὑπόθεσις dans la pensée grecque (p. 26-32), l'autre (p. 32-37) sur les rapports entre la philosophie et l'étiquette médicale enseignée dans les *Préceptes*, le *Décorum* (Εὐσχημοσύνη), le *Serment*, la *Loi* et le 1er chapitre du traité *Sur le Médecin*. Le *Serment* excepté, qui pourrait être d'origine pythagoricienne (ainsi Edelstein), ces petits ouvrages témoignent de l'influence soit de l'épicurisme (*Préceptes*), soit du stoïcisme (*Loi*, *Décorum*).

1. Pour ma part, j'estime que Boll a définitivement confirmé la thèse de Diels sur la date relativement récente (IVe s.) de ce médiocre ouvrage. Resterait donc la carte du ch. 11, avec ses omissions (Athènes, Delphes, Sicile et Gde-Grèce), et sa mention du Péloponnèse et de l'Ionie. On peut la tenir, à la rigueur, pour plus ancienne. Mais faut-il attribuer quelque importance à ce morceau absurde ?

Une introduction plus particulière prépare ensuite (p. 38-49) à la lecture de l'*A. M.* Après tant de théories absolues, et d'ailleurs contradictoires, sur la personnalité tant de l'auteur (pythagoricien : Wellmann ; cnidien : Wanner ; en tout cas pas cnidien : Heidel) que de ses opposants, je goûte fort, pour ma part, la prudence de M. Jones. L'auteur lui paraît avoir été « un sage éclectique et un prudent empiriste » (p. 47). Il a probablement écrit entre 430 et 400 (*ib.*). Dans sa polémique, « il n'a sans doute pas visé un individu particulier, mais a combattu tous les penseurs qui donnaient trop de poids à l'influence des quatre « opposés » traditionnels (chaud froid, humide sec) sur la santé du corps » (p. 48).

Passons au texte (p. 50-64), pour l'établissement duquel M. Jones a été aidé par le regretté Cornford. Je cite d'après les pages et lignes de l'auteur, et tiens compte, en même temps, de la traduction (p. 65-90).

Ch. 1, 50. 6 καινοῖσι Schöne : καὶ codd. Je préfère καί, qui donne une nuance intéressante : « se trompent en beaucoup de choses *et en particulier* en ce qu'ils prétendent... »

50. 14 γνώμην « mental power » : je préfère « jugement », vu le rôle important de cette γνώμη (διάγνωσις) en médecine. Cf. d'ailleurs 50. 17 ἃ εἴ τις λέγοι καὶ γινώσκοι (portait un jugement, prononçait) ὡς ἔχει.

50. 15 κενῆς M : καινῆς A. Je préfère καινῆς (sic Heiberg), au sens non pas de « nouveau postulat », mais de « postulat d'invention nouvelle, étrangère ». Cf. d'ailleurs ch. 13 *init.* ἐπὶ δὲ τῶν τὸν καινὸν τρόπον τὴν τέχνην ζητεύντων ἐξ ὑποθέσιος κτλ.

Ch. 2, 20. 26 ἐξαπατᾷ τε καὶ ἐξαπατᾶται Diels : ἐξηπάτηται καὶ ἐξαπατᾶται codd. Le texte des MSS se comprend : « on a vécu dans l'illusion et l'on continue d'y vivre ».

50. 27 ὅτι A : ὅ τι M. Je préfère ὅ τι (adopté par Jones en Loeb). L'auteur ne va pas montrer que l'Art (médical) existe — cette existence est pour lui un fait bien établi qui, comme tel, lui a servi dans son argumentation (cf. 50. 7 ὅτι ἀμφὶ τέχνης ἐούσης, κτλ.) — mais bien ce qu'il est : une juste connaissance des aliments qui conviennent au malade (cf. ch. 3).

Ch. 3, 51. 30 ταῦτα Kühlewein : ταύτην codd. Je garderais ταύτην (la μᾶζα d'orge). Vu l'importance de ce mets dans la nourriture des anciens, les opérations indiquées par les verbes suivants (ἥψησαν, ὤπτησαν, etc.) peuvent fort bien s'y appliquer.

Ch. 5, 52. 16 ἔτι γοῦν καὶ νῦν κτλ. = « Du moins, aujourd'hui encore, n'y a-t-il que ceux qui ne font pas usage de la médecine, les barbares et certains des Grecs, à suivre, < quand ils sont malades >, le même régime que les bien-portants, selon leur bon plaisir, et à ne se montrer guère enclins ni à s'abstenir de quoi que ce soit qu'il désirent ni à s'imposer aucune restriction ».

Ch. 7, 53. 16 ἀλλ' ἢ πλέον τό τε (M : γε A) εἶδος « Except that medicine is wider in scope. » Je préférerais γε, tiendrais πλέον pour explétif et traduirais εἶδος par « apparence » (sic A. L. Taylor, *Varia Socratica*, p. 214) : « sauf du moins quant à l'apparence. »

Ch. 13, 56. 9 ss. Je mettrais plutôt (avec Heiberg) une virgule (non un point) après ξηρόν, et de même 56. 10 avec οὗτος δέ, 56. 12 après ὕδωρ, tenant tout ceci pour la protase, suivie de l'apodose ταύτῃ χρεόμενος τῇ διαίτῃ εὖ οἶδ' ὅτι κτλ.

Ch. 17, 59. 15 ἐπὶ τὸ θερμὸν τὸ ψυχρόν Cornford : ἔτι τὸ θερμὸν ἢ τὸ ψυχρόν codd. Pourquoi changer ? « et il n'y a plus, dans ce cas, alternance du chaud et du froid ».

Ch. 19, 60. 33 οὐ παύεταί τι Ermerins (τε M, om. A). Je préférerais τε :

l'anacoluthe serait ici choquante et contraire à l'usage de l'auteur ; on attendrait τούτων plutôt que τούτου ; enfin τούτου πρότερον, πρὶν ἢ se comprend fort bien : « les douleurs ne cessent pas avant ce moment précis où... ».

Ch. 20, 61. 29 καὶ πάντες ἂν εἰδότες τοῦτο γνοίησαν, ὅτι τοιαύτη δύναμις (αὕτη δ. A, αὕτη ἡ δ. M), καὶ οὐκ αὐτός ἐστιν αἴτιος (καὶ αὐτὸς αἴτιος A, post αὐτός add. ἐστιν M). Je garderais le texte de A et traduirais : « et tous les gens au courant de la chose reconnaîtraient que c'est bien là une propriété du vin et qu'il est *seul* responsable. »

Notons enfin qu'aux ch. 19 (60. 32 σπλάγχνων καὶ θώρηκος) et 22 (63. 19 κοιλίῃ τε καὶ θώρηκι), θώρηξ n'est pas la poitrine (« chest »), mais le torse, c'est-à-dire « toute la cavité qui va du cou aux parties sexuelles » (Arist., *Hist. An.*, IV 10. 686 b 5). Comme il s'agit ici de troubles digestifs, la poitrine est hors de cause.

La traduction est suivie de cinq notes additionnelles dont l'une, sur δύναμις et les humeurs (p. 93-96), est excellente et rendra grand service.

A.-J. Festugière.

Richard Robinson, *Plato's earlier dialectic*, Cornell University Press, Ithaca, New York (Londres, Geoffrey Cumberlege), 1941. VIII, 239 p.

Les travaux spécialement consacrés à la dialectique de Platon sont rares et, pour la plupart, commencent à dater. La thèse de Janet est de 1848 ; les articles de Rodier sur l'évolution de la dialectique de Platon (*Année Philosophique*, XVI, p. 49-73), sont de 1905. Quant au livre de J. Stenzel (*Studien zur Entwicklung der platonischen Dialektik von Sokrates zu Aristoteles*, Leipzig, Teubner), sa première édition est de 1917 et la question y est surtout traitée d'un point de vue métaphysique. On ne peut donc que se féliciter de voir M. R. Robinson reprendre le sujet, même s'il ne l'étudie pas dans son ensemble. Son ouvrage, en effet, se limite à l'examen de la dialectique de Platon à ses débuts. Mais en fait M. R. ne s'en tient pas aux premiers dialogues, ce qui ne lui aurait donné qu'une matière assez mince ; il pousse son enquête jusqu'aux dialogues de la maturité. Son livre, malgré le caractère ardu du sujet traité, se lit très facilement. Car M. R. joint à de profondes qualités de logicien un talent certain d'écrivain. Après une introduction (ch. I) sur les différentes erreurs de méthode que peuvent commettre les commentateurs de Platon, M. R. aborde son sujet. Il commence (ch. II) par faire une analyse excellente, bien qu'un peu brève, de la réfutation socratique (elenchus). Il montre que son but est d'éveiller la curiosité intellectuelle de l'interlocuteur, et qu'elle contient en germe la conception platonicienne du savoir, de la science distincte de l'opinion (p. 18). Mais il en souligne aussi les défauts et remarque en particulier que l'ironie qui l'accompagne ne pouvait manquer de susciter de nombreux ennemis à Socrate. Puis (ch. III) il étudie du point de vue logique la réfutation socratique qui s'apparente au raisonnement syllogistique. Ces syllogismes sont de diverses formes : M. R. les classe en deux grandes catégories, ceux qui prouvent directement et ceux dont la démonstration est indirecte. Ceux-ci sont de beaucoup les plus nombreux : ainsi dans le *Protagoras*, sur 39 syllogismes, 31 sont indirects (p. 25). A ce propos, M. R. montre, avec quelques exemples bien choisis, que la logique de Platon n'est pas celle qu'on enseigne aujourd'hui, et cette remarque est grosse de conséquences. Le chapitre IV est consacré à l'induction (epagoge). M. R. en démonte soigneusement le mécanisme et insiste sur la relation qui existe

dans les *Dialogues* entre l'induction et le syllogisme ; Platon unit souvent ces deux formes de raisonnement en un seul « mouvement de pensée » (p. 40). Cependant la place du raisonnement inductif est chez lui beaucoup moins grande qu'on ne le croirait à première vue (p. 43), et l'on peut aussi remarquer que Platon ne semble pas s'être rendu compte exactement de la valeur méthodologique de l'induction (p. 48). Puis M. R. examine les caractéristiques de la définition socratique (ch. V). Celle-ci concerne toujours un concept usuel et ce que cherche Socrate, c'est généralement une simple identification (p. 57). Dans quelques passages cependant il s'agit d'une véritable recherche de l'essence (cf. *Rép.* 534 b). Mais, comme le fait remarquer avec juste raison M. R., la question posée est souvent vague en ce sens que le contexte ne précise pas toujours quelle espèce de définition Socrate a exactement en vue (p. 61). Avec le chapitre VI commence la seconde partie consacrée spécialement à la dialectique telle qu'elle apparaît dans les dialogues de la maturité. Dans tous ces dialogues la dialectique est considérée par Platon comme la seule méthode qui permette d'atteindre le vrai, même si elle semble parfois s'égarer dans des circuits bien longs. Elle s'identifie en somme avec la philosophie (p. 75). M. R. en analyse très soigneusement les principaux caractères et montre en particulier que la dialectique est avant tout un art du dialogue où les interlocuteurs conjuguent leurs efforts pour atteindre le vrai. Il rappelle la fameuse théorie sur la supériorité de la parole sur l'écrit (p. 83) et conclut que l'échange de questions et de réponses devait nécessairement apparaître à Platon comme la meilleure méthode non seulement d'enseignement mais encore de recherche (p. 85) : l'influence de Socrate et de ses procédés d'interrogation est ici manifeste. Cependant la dialectique proprement dite telle qu'elle apparaît dans les *Dialogues* a été inventée par Platon lui-même (p. 92-96). M. R. passe ensuite (ch. VII) à l'étude de l'« hypothèse ». C'est là, à mon sens, la partie la plus importante de ce livre, la plus riche en vues originales. Par une analyse très serrée des textes, M. R. s'efforce de préciser comment Platon conçoit et utilise l'« hypothèse » dans les dialogues de la maturité. Retenons, entre autres, une excellente formule : « Platon considère l'hypothèse comme une proposition destinée à prouver quelque chose d'autre plutôt que comme une proposition destinée à être elle-même démontrée » (p. 116). Les chapitres suivants (VIII-X) étudient l'emploi de méthode « hypothétique » dans trois dialogues où elle joue un rôle capital, le *Ménon*, le *Phédon* et la *République*. Le chapitre XI est lui aussi consacré à la *République*. M. R. y examine deux passages particulièrement célèbres des livres VI et VII et établit que, contrairement à l'opinion généralement admise, il n'existe aucun parallélisme entre l'allégorie de la Caverne et le symbole de la ligne qui la précède. Sa démonstration est intéressante ainsi que les précisions qu'il apporte sur le sens qu'il convient de donner à ce symbole. Le dernier chapitre, poursuivant l'étude de la méthode « hypothétique », examine le rôle de l'analogie dans les *Dialogues* et c'est l'occasion pour l'auteur de présenter des remarques originales, mais parfois sévères, sur l'emploi des images chez Platon. Cette brève analyse ne peut donner qu'une idée imparfaite de la richesse du livre de M. R. et des perspectives qu'il ouvre non seulement sur le platonisme, mais encore sur l'histoire de la logique. Je ne vois guère à reprocher à l'auteur que d'avoir transcrit certains mots grecs sans les traduire. C'est le cas, par exemple, pour « elenchus ». Il était d'autant plus nécessaire de donner l'équivalent moderne de ce terme qu'il est souvent très difficile à rendre : ainsi dans *l'Apol.*, 39 e, il ne peut guère

être traduit que par « enquête ». Dirai-je aussi que je ne suis pas d'accord avec l'auteur sur l'interprétation qu'il donne de la métaphore du *Phédon*, 72 e. Je persiste à y voir, avec Burnet, une métaphore empruntée à la chasse.

P. Louis.

Plato, *On the trial and death of Socrates, Euthyphro, Apology, Crito, Phaedo*, translated into English with an introduction and prefatory notes, by Lane Cooper. Ithaca, New York, Cornell University Press, 1941, xiv, 202 p.

Le titre de l'ouvrage de M. Lane Cooper est prometteur, car le témoignage de Platon sur le procès et la mort de Socrate est d'une importance capitale. Or le lecteur est déçu s'il cherche dans ce livre des interprétations nouvelles. Mais c'est lui qui a tort. L'intention de l'auteur n'était pas, en effet, de faire une œuvre originale, mais seulement de grouper d'une façon commode, en un seul volume, les dialogues platoniciens qui se rapportent au procès et à la mort de Socrate ; l'*Euthyphron*, l'*Apologie*, le *Criton* et le *Phédon*. M. L. C. a donc rédigé une introduction générale où il examine d'abord, très rapidement, la chronologie des dialogues qu'il a traduits, et où il étudie ensuite, d'un point de vue purement littéraire, l'art du dialogue chez Platon. Chaque dialogue est lui-même précédé d'une notice dont on peut regretter la trop grande brièveté, étant donné l'importance des problèmes qui se posent à l'occasion du moindre dialogue de Platon. La traduction rend fidèlement et avec aisance le texte que l'auteur emprunte généralement à l'édition de J. Burnet. Aussi le travail de M. L. C. pourra-t-il rendre service à ceux qui ne peuvent prendre un contact direct avec l'original. On peut regretter cependant que l'auteur n'ait pas joint à ces quatre dialogues le *Gorgias* qui, dans une certaine mesure, constitue lui aussi une apologie de Socrate, comme l'auteur le reconnaît d'ailleurs dans son introduction (p. 2). S'il ne l'a pas fait c'est qu'il avait déjà donné, en 1938, une traduction du *Gorgias* accompagnée de celle du *Phèdre*, de l'*Ion*, du *Banquet* et de quelques passages de la *République* et des *Lois* (New York, Oxford University Press).

P. Louis.

Friedrich Solmsen, *Plato's Theology* (Cornell studies in classical philology, XXVII). Cornell University Press, Ithaca, New York (Londres, Geoffrey Cumberlege), 1942, ix, 201 p.

On peut s'étonner de trouver dans une collection célèbre par une série d'études historiques et philologiques, un ouvrage de caractère philosophique. M. F. Solmsen s'est en effet, attaqué, après bien d'autres, à l'un des problèmes les plus délicats de la critique platonicienne, celui de la théologie de Platon. Disons tout de suite que, sans parvenir à nous faire oublier les magistrales analyses de A. Diès (*Autour de Platon*, II, p. 522-574, 575-603), le livre de M. F. Solmsen est un ouvrage de grande valeur. On sent en particulier que l'auteur connaît parfaitement les *Dialogues* et qu'il sait, surtout, l'art difficile de les interroger sur la pensée perpétuellement mouvante de Platon. Le livre se compose de trois grandes parties. La première étudie l'évolution générale des idées religieuses en Grèce au v^e^ siècle. Ce tableau d'ensemble est, en effet, indispensable pour apprécier à leur juste valeur les idées propres à Platon. Successivement M. S. passe

en revue les divers mouvements qui se font jour. Il montre que la religion traditionnelle se trouve en butte aux attaques non seulement des athéistes, mais encore d'esprits profondément religieux qui, au nom même de la religion, refusent d'admettre certaines fables d'Homère et d'Hésiode (p. 39). Il souligne avec raison l'importance exceptionnelle du v^e^ siècle dans l'histoire du sentiment religieux en Grèce. Et ce qui donne un grand intérêt à cette étude historique, c'est que M. S. commente un certain nombre de textes d'Eschyle, Euripide, Sophocle, Xénophon et de philosophes présocratiques. Il est seulement dommage qu'il ait négligé Thucydide qui pourtant ne reflète pas moins que les Tragiques l'âme de son époque : on sait qu'à la différence d'Hérodote, Thucydide ne fait jamais intervenir la divinité, qu'il explique tous les faits par des raisons psychologiques et conteste même aux peuples le droit d'imputer leurs mécomptes à la fortune (cf. Glotz, *Histoire grecque*, III, p. 421). M. S. fait remarquer du moins, ce qui est essentiel, que la génération qui vécut la guerre du Péloponnèse ne parvint pas à une solution définitive du problème religieux (p. 53). Après ce tableau général, les chapitres suivants, groupés en deux parties, sont consacrés à l'étude de la théologie de Platon. Il ne saurait être question d'en donner ici un résumé. Aussi me bornerai-je à quelques remarques. Le principal mérite de ces chapitres me paraît être que l'auteur y étudie le problème de la théologie de Platon d'une façon très complète, sans se limiter à l'examen des seuls dialogues considérés généralement comme les plus représentatifs de la pensée du Maître. Il essaie de dégager de l'ensemble de l'œuvre tout ce qui se rapporte à la théologie et nous conduit ainsi de l'*Euthyphron* au livre X des *Lois* trop souvent négligé. Il est amené ainsi à montrer qu'aucun dialogue n'est consacré spécialement au problème de la nature et des attributs de la Divinité. D'ailleurs, comme le fait remarquer M. S. (p. 131), Platon n'a-t-il pas dit lui-même dans le *Timée*, 28 c, que c'est un grand exploit que de découvrir le père et le créateur de l'Univers, et qu'une fois découvert, il est impossible de le révéler à tous ! Cependant Platon a abordé maintes fois ce problème, mais par diverses voies. Aussi M. S. est-il conduit à distinguer plusieurs démarches. Il montre très bien que la théologie de Platon est inséparable de sa philosophie, et qu'elle l'est aussi de son système politique. Cette dernière idée me paraît capitale, car on ne dira jamais assez que la première et la principale préoccupation de Platon a été la politique. Par contre tout le monde ne sera peut-être pas de l'avis de M. S. quand il refuse aux Idées tout caractère divin (p. 92). On pourrait également lui reprocher de ne pas avoir tenté de suivre chronologiquement l'évolution de la pensée religieuse de Platon. Maintenant que l'ordre de succession des *Dialogues* est établi d'une façon qui peut être considérée comme définitive, une telle tentative est devenue possible et devrait permettre d'éclaircir certains points obscurs. Il est regrettable aussi que le chapitre VII consacré à l'influence de la religion des mystères sur la théologie de Platon soit réduit à quatre pages (123-126). Je sais bien que c'est surtout dans sa philosophie de l'âme que Platon s'inspire des mystères, et que le sujet de M. S. était la théologie de Platon. Mais cette théologie elle-même n'est pas sans faire quelques emprunts à l'orphisme par exemple, et l'on aurait aimé avoir sur ce point quelques précisions. Un défaut plus grave de ce livre, c'est que les deux grandes parties qui le composent n'apparaissent pas suffisamment liées. On a presque l'impression fâcheuse d'avoir affaire à deux ouvrages différents, alors que la première partie sur l'évolution religieuse au v^e^ siècle n'est faite, évidemment, que pour éclairer la seconde. Il aurait fallu montrer par de fré-

quents renvois en quoi Platon s'éloigne ou se rapproche des idées de son temps. Je regrette enfin qu'un livre aussi sérieusement documenté, dont chaque chapitre se termine par des notes qui offrent une abondante bibliographie, ne renferme pas d'index des auteurs cités. Il n'en reste pas moins que c'est un bon ouvrage qui se recommande à l'attention non seulement des platonisants — même s'ils ne sont pas toujours d'accord avec l'auteur —, mais aussi de quiconque s'intéresse à l'évolution religieuse de la Grèce au v[e] siècle.

P. Louis.

Kurt Reidemeister, *Mathematik und Logik bei Plato* (Hamburger mathematische Einzelschriften 35. Heft), Teubner, Leipzig et Berlin, 1942, 20 p.

Certains critiques, sans doute jaloux de se réserver le privilège de l'interprétation du platonisme, reprennent volontiers la célèbre formule « Que nul n'entre ici s'il n'est géomètre ». Il en est d'autres, au contraire, qui essaient de mettre à la portée des non initiés la mathématique et la logique qui tiennent l'une et l'autre une place importante dans les dialogues platoniciens. Il semble que ce soit là le but que s'est proposé M. K. Reidemeister en rédigeant l'opuscule qu'il a consacré à la mathématique et à la logique chez Platon, dans la collection *Hamburger mathematische Einzelschriften*. Ce petit livre se présente comme une brève mise au point. Il est trop court pour qu'il soit question d'en donner un résumé. Indiquons seulement le contenu des principaux paragraphes. L'introduction (p. 1-6) développe quelques idées générales sur les dialogues et examine en particulier la valeur du témoignage d'Aristote pour l'interprétation de la doctrine de Platon. Ensuite (p. 6-11) M. R. détermine la place des mathématiques dans les *Dialogues*. Le reste de l'ouvrage (p. 11-20) est consacré à la dialectique. On ne peut que regretter qu'un tel sujet soit si brièvement traité.

P. Louis.

Aristotelis *de Sensu et de Memoria libri*, edidit Aurelius Förster. Editiones criticae scriptorum graecorum et romanorum a collegio philologico classico Academiae Litterarum Hungaricae, Bucarest, 1942, xv, 149 p.

Les deux traités d'Aristote dont M. H. Förster a donné en 1942[1] une édition critique, appartiennent à cette catégorie d'ouvrages que l'on désigne communément sous le nom, assez mal choisi mais consacré par la tradition, de *Parva Naturalia*. Ces opuscules au nombre de 9 étudient des questions relatives à la psychologie et à la biologie humaine, et constituent en quelque sorte un complément du traité *de l'Ame* : on sait en effet que, pour Aristote, la biologie et la psychologie n'étaient pas deux sciences séparées[2]. Il était donc naturel que A. Förster, qui avait déjà donné une édition critique du *de Anima* (1912), éditât les deux traités qui sont parmi les plus importants de la collection des *Parva Naturalia*, le *de Sensu* et de *de Memoria*. Le premier renferme les théories d'Aristote sur les sensations, spécialement sur les couleurs, les saveurs et les odeurs, ainsi que sur les rapports de ces divers phénomènes entre eux. Le second étudie en détail le mécanisme de la mémoire et formule, pour la première fois, les célèbres

1. Les événements n'ont pas permis de rendre compte plus tôt de cet ouvrage.
2. Voir W. D. Ross, *Aristotle*, Londres, 1923, p. 112.

lois de l'association des idées. A. Förster ne dit rien, bien entendu, du contenu de ces traités, car ce n'est pas là son propos. Son introduction est tout entière consacrée à l'étude des manuscrits. Le classement qu'il en propose ne diffère pas sensiblement de celui de G. Biehl (Biblioth. Teubneriana, Leipzig, 1898). Ce dernier avait reconnu deux grandes familles, la première comprenant le *Parisinus gr.* 1853 = E, l'*Urbinas* 37 = M et le *Vaticanus* 261 = Y ; la seconde, le *Vaticanus* 253 = L, le *Laurentianus* 81-1 = S et le *Vaticanus* 260 = U. A. Förster désigne la première famille par le sigle a, mais exclut de l'apparat critique, à tort selon nous, le manuscrit Y à cause de sa parenté avec E. La seconde est appelée b, et A. F. y fait entrer, en plus de LSU, les *Vaticani* 1339 = P, 266 = V et 1026 = W, dont les variantes sont notées soigneusement. Quant au texte de cette nouvelle édition, il est sensiblement différent du texte traditionnel tel qu'on le trouve par exemple dans l'édition de G. R. T. Ross (Cambridge, University Press, 1906), qui reproduisait d'ailleurs l'importante édition de G. Biehl. Les corrections que propose A. F. sont pourtant assez peu nombreuses. En voici la liste : p. 436 b 1 il supprime περὶ τῆς ἰατρικῆς qui semble bien emprunté à la ligne précédente et ne se trouve d'ailleurs pas dans quatre des manuscrits qui font autorité ; p. 438 a 1 il propose de lire λογεύσατο au lieu de ἐγεύατο (b, Alexandre d'Aphrodisias) ou λογάζετο (a), ce qui est très acceptable ; p. 440 a 5-6 il supprime le membre de phrase διά..... γίγνεσθαι; p. 442 a 7 il supprime ἔξω ; p. 443 a 22-25 il propose une importante transposition de mots, qui améliore sensiblement le texte ; p. 446 a 17 il corrige πρὸς αὐτὰ admis par Biehl en τοσαῦτα ; p. 446 b 20 il ajoute un ἓν qui semble, en effet, exigé par le sens ; au contraire p. 448 b 5 la correction οὐ τῷ ἐν τούτου τινί ne s'impose pas ; p. 450 a 18 la correction ἀνοήτων est satisfaisante pour le sens ; enfin p. 452 b 5 l'addition de εἰ au texte fourni par P est excellente à tous égards. On voit donc que A. Förster ne corrige que rarement le texte des manuscrits, et ne le fait généralement qu'à bon escient. Mais ce qui distingue son édition des précédentes, c'est qu'au lieu de suivre le texte des manuscrits de la famille a, comme l'avait fait Biehl par exemple, il préfère, d'une manière générale, adopter les leçons du groupe b. On peut le regretter. Car l'autorité de E n'est pas niable. Mais hâtons-nous de dire que les différences entre cette nouvelle édition et le texte traditionnel, si elles sont nombreuses, ne modifient pas notablement le sens. D'ailleurs l'apparat critique, très copieux, donne une liste complète des variantes. Je ne vois à cet apparat critique qu'un seul défaut, c'est qu'il se présente en deux parties. Au bas des pages se trouve la liste des variantes fournies par les manuscrits et par la tradition indirecte. Mais les conjectures proposées par les éditeurs antérieurs sont groupées dans un *supplementum criticum*. Cette disposition a certes l'avantage d'éviter une surcharge de l'apparat critique proprement dit. Mais encore faudrait-il que le lecteur fût prévenu ! Il n'en reste pas moins que par l'abondance des variantes qu'elle signale, l'édition de A. Förster rendra des services. Les spécialistes d'Aristote se féliciteront également d'y trouver un *index verborum* de 73 pages où tous les termes employés dans les deux traités sont relevés avec le plus grand soin : c'est là un excellent instrument de travail[1].

Pierre Louis.

---

1. L'impression est soignée. Signalons cependant quelques fautes : l'accent aigu et l'accent grave sont employés l'un pour l'autre ; p. 438 b 13, lire ἀποτιμηθῆναι ; 443 a 8, lire ἐγχύμου ἐστί ; 443 b 8, lire τοῦτό γε.

CORPUS PLATONICUM MEDII AEVI. — 1. Raymond KLIBANSKY, *The Continuity of the Platonic tradition during the middle ages*. London, the Warburg Institute, 1939, in-8° de 58 p. et 5 pl. hors texte. 2. Plato latinus, vol. I : *Meno* (éd. V. Kordeuter et Carlotta Labowsky). London, The Warburg Institute, 1940 ; grand in-8° de XXI-92 p. 3. Plato arabus, vol. II : *Alfarabius. De Platonis Philosophiâ* (éd. Fr. Rosenthal et R. Walzer). London, The Warburg Institute, 1943, in-8° de XXII-30-23 p.

L'influence d'Aristote sur la spéculation du moyen âge est bien connue. Celle de Platon l'est beaucoup moins. Alors qu'Aristote a bénéficié d'un véritable droit de cité dans l'enseignement officiel d'alors, Platon n'a été pratiqué que dans les cercles privés et par quelques penseurs éminents. Il en résulte que, de nos jours, on se fait souvent une idée inexacte du platonisme médiéval. Parmi les historiens, certains croient à une éclipse complète du platonisme au moyen âge. D'autres, au contraire, parlent de platonisme partout où ils voient citer Platon. D'autres enfin, sans méconnaître l'influence platonicienne, ne prennent pas la précaution de chercher le lien historique qui réunit les divers témoignages et qui ferait apparaître la continuité de la tradition platonicienne.

C'est pour remédier à cette lacune que R. Klibansky a eu l'idée d'établir un *Corpus Platonicum Medii Aevi*. Son essai intitulé *The continuity of the Platonic tradition during the Middle Ages* se propose seulement d'indiquer les matériaux qui constituent cette tradition platonicienne et de dégager les principales lignes suivant lesquelles elle s'est développée. Il doit servir d'ébauche à une histoire complète du platonisme médiéval et de ses relations avec la Renaissance.

R. Klibansky distingue trois courants principaux : l'arabe, le byzantin et le latin. Il les décrit en quelques pages très denses, et étudie la tradition manuscrite pour le courant latin. Peut-être aurait-il pu le faire aussi pour les courants arabe et byzantin. On aurait ainsi de précieux renseignements sur la manière dont les œuvres de Platon sont parvenues jusqu'aux grands hellénistes de la Renaissance.

R. Klibansky termine son exposé par deux remarques qui m'apparaissent très importantes. Il est indéniable d'abord qu'on ne peut parler d'une rupture absolue entre le platonisme médiéval et celui de la Renaissance. L'auteur apporte trois exemples probants du lien qui réunit les hellénistes du XVI^e^ avec les platonisants du moyen âge. Il y a là un fait dont il faudra désormais tenir compte dans l'histoire de la pensée à cette époque.

Sa seconde remarque mérite encore plus d'attention. Le *Corpus Platonicum Medii Aevi* forme assurément un ensemble imposant, mais très complexe. On n'est plus en présence d'un platonisme authentique, mais, comme l'écrit R. Klibansky, d'une doctrine « fondée sur la pensée hellénistique, nourrie par l'expérience religieuse, chrétienne, juive ou islamique des siècles postérieurs, et intimement mêlée avec les enseignements venant du stoïcisme ou d'autres philosophies ; c'est, en définitive, quelque chose de nouveau, de personnel, de difficile à ranger sous une rubrique définie » (p. 36).

Après deux appendices consacrés, l'un à la tradition arabe, l'autre à une lettre de Marsile Ficin, le travail se termine par un *Conspectus* du *Corpus Platonicum*. L'auteur indique les volumes qui constitueront le *Plato latinus* et le *Plato arabus*. Aucun mot n'est dit, on ne sait pourquoi, du *Plato byzantinus*. Il reste cependant que l'esquisse est pleinement réussie et que philosophes et historiens attendront avec impatience les volumes promis.

Deux ont déjà paru : *Meno* qui ouvre la série *Plato latinus* et le *De Platonis philosophia* de Al-Farabi, qui est le second volume de la série *Plato arabus*, le volume I (*Galeni Compendium Timaei aliorumque Dialogorum quae exstant fragmenta*, edd. et lat. verterunt P. Walzer), qui s'imprime à Beyrouth, n'ayant pu encore être publié.

Le premier volume du *Plato latinus* nous donne la traduction latine du *Ménon* platonicien par Henri Aristippe, ancien ambassadeur à la cour Comnène (1156 et années suivantes). La préface, très dense dans sa brièveté, nous fait connaître les faits essentiels de la vie d'Aristippe, la date de son travail, l'histoire des manuscrits et leur classement, la nature de la traduction. L'édition du *Meno* est accompagnée d'un apparat grec et latin qui cherche à déterminer sa place dans la tradition manuscrite grecque. Deux *summaria* médiévaux du *Ménon*, inédits jusqu'alors, sont donnés en appendice, et le volume se termine par un index gréco-latin dû à M. Minio Paluello.

Le second volume du *Plato arabus* est consacré au *De Platonis philosophia* d'Al-Farabi (949/50), savant de l'école de Bagdad, connu surtout jusqu'ici comme interprète et commentateur d'Aristote. La préface, très technique, cherche surtout à déterminer la source grecque suivie par Al-Farabi pour classer les dialogues platoniciens. Viennent ensuite la version latine et la version arabe, accompagnées toutes les deux d'un abondant apparat critique. Les savants auront ainsi à leur disposition des textes qui étaient difficilement accessibles jusqu'à maintenant.

Il est à souhaiter que le projet de R. Klibansky se réalise complètement et que beaucoup de jeunes chercheurs se mettent à étudier ce platonisme médiéval si mal connu. Ils auront intérêt surtout à faire l'histoire des manuscrits, à découvrir leurs propriétaires successifs, à étudier les annotations et les gloses dont leurs marges se sont surchargées. Ils contribueront en même temps à mieux faire comprendre le platonisme de la Renaissance qui, comme nous l'avons dit, n'est pas indépendant de celui du moyen âge. Espérons que le *Corpus platonicum* paraîtra assez vite pour faciliter leur tâche.

A. Jagu.

Papyri in the Princeton University Collections, vol. III, edited with notes by Allan Chester Johnson and Sydney Pullman Goodrich, Princeton University Press, London, Humphrey Milford, Oxford University Press, 1942 ; xii-124 pages.

Avec ce volume s'achève la publication des papyrus de l'Université de Princeton, acquis par les soins de R. Garrett et J. H. Scheide. Il commence par huit textes littéraires d'intérêt assez modeste : quatre fragments de l'Iliade (n. 108 = Il. I, 209-239 ; n. 109 = I, 216-237 ; et 574-597 ; n. 110 = IV, 378-384 ; n. 111 = VI, 1-15 et 25-39), qu'il faudra ajouter aux relevés des papyrus de l'Iliade dressés par le regretté P. Collart dans la *Revue de Philologie* (1932, p. 315-349 ; 1933, p. 36-61 ; 1939, p. 289-291) et dans l'*Introduction à l'Iliade*, p. 39-57, de la collection des Universités de France, et qui n'apportent du reste aucune variante au texte classique ; sur un parchemin mutilé (n. 112), au recto et au verso, des fragments du livre I, chap. 6 et 7, des *Helléniques* de Xénophon ; un fragment de l'*Antidosis* d'Isocrate, 16-18 (n. 113) ; un passage d'un traité de médecine, probablement relatif au traitement du rhume (n. 114) ; enfin un court frag-

ment de caractère philosophique (n. 115). — Une seconde section (n. 116-140) est constituée par des documents de caractère officiel, pétitions, nominations de fonctionnaires, documents fiscaux, quelques-uns provenant de Théadelphie. L'époque ptolémaïque n'est représentée que par un texte (n. 116), et peut-être un autre (n. 117), tous les autres documents s'échelonnent du Ier au VIe siècle de notre ère. A retenir le n. 119, de peu postérieur à Dioclétien et concernant des taxes payées par un domaine (le texte ne me paraît pas toujours exactement traduit ; l'étude devrait sans doute en être reprise par un spécialiste des problèmes fiscaux du Bas-Empire, à la lumière des résultats obtenus par A. Deléage, dans son ouvrage sur la capitation) ; le n. 120, du VIe siècle, où il semble être fait mention d'une de ces querelles entre deux villages qui apparaissent de temps à autre dans les papyrus d'Égypte ; le n. 123, registre censitaire, qui permet d'intéressantes constatations sur l'onomastique, presque totalement indigène, et l'âge de la population de Philadelphie (Ier siècle) ; le n. 125, de 146 ap. J.-C., relevé des taxes sur les jardins payées par Athénarion, déjà connue à Théadelphie par *BGU* 1897 ; le n. 127, début d'un rapport de laographes (159-60) ; le n. 131, relatif au taxes frappant une terre catécique ; divers registres fonciers dont le plus long (n. 136, IVe ou Ve siècle) devrait aussi être repris par un spécialiste ; le n. 140, registre fiscal (VIe ou VIIe siècle), intéressant pour l'extension de l'onomastique d'origine juive. Dans 139, la lecture θεοῦ καὶ δεσπότου ἡμῶν paraît tout à fait impossible, appliquée à l'empereur chrétien Anastase ; on attendrait plutôt κυ]ρίου καὶ δεσπότου ; il y a précisément une lacune avant le groupe de lettres du θεοῦ. — Une troisième section n. 141-170) groupe les documents privés, textes relatifs à des emprunts et à leur remboursement, locations et ventes, comptes divers, papyrus magiques, correspondance privée ; les textes vont du Ier au VIe siècle de notre ère. On peut signaler les n. 141 et 142, de 23 ap. J.-C., qui offrent des particularités orthographiques, notamment plusieurs exemples de la confusion, fréquente en Égypte, d'une occlusive sonore et d'une occlusive sourde ; 143, en latin (remboursement d'une dette) ; 144 donne un contrat de prêt antichrétique, où l'intérêt est remplacé par un droit d'habitation ; dans 146 et 147 (36 et 87/8 de notre ère) sont cités des Perses de l'*épigone* ; 150, du IIe siècle, contient des sommaires de contrats ; 151 (341 ou plus tard) soulève d'intéressantes questions de droit relatives à la location, peut-être à un tenancier de lupanar, de deux femmes esclaves considérées comme immortelles (la location est payée en blé et non en monnaie ; le prix de l'esclave décédée est remboursé au propriétaire, la progéniture de l'esclave devient propriété du locataire) ; 155, compte relatif à un achat de drogues ; 159, amulette contre la fièvre ; 163, lettre concernant un transport à dos de chameau ; 165, amusante lettre dont le rédacteur réclame à un ami un poisson pour son anniversaire ; 166, lettre par laquelle un orfèvre indigène en voyage confie jusqu'à son retour à un ami le cadavre de son père récemment décédé. — Le recueil contient enfin la description et des extraits de papyrus fragmentaires (n. 171-191), où figurent, à côté d'un fragment littéraire non identifié, un registre foncier, des comptes, actes de location, reçus, pétitions et lettres. — Dans tout le volume, les documents sont accompagnés d'une introduction et de notes que l'on souhaiterait souvent plus détaillées ; une traduction est jointe aux textes les moins lacunaires. Enfin des *indices* bien composés terminent ce recueil, qui retiendra spécialement l'attention des historiens du Bas-Empire et de l'Égypte byzantine.

Marcel Launey.

Dr Émile Lavigne, *De epistates van het dorp in Ptolemaeïsch Egypte* (*Studia Hellenistica*, 3, Bibliotheca Universitatis Lovanii, 1945). XVI-102 pages.

Sur le plus important des fonctionnaires de la κώμη dans l'Égypte ptolémaïque, l'épistate, nous ne possédions pas de travail d'ensemble récent, complétant et corrigeant les huit pages que lui a consacrées M. Engers dans sa dissertation, *De Aegyptiarum κωμῶν administratione qualis fuerit aetate Lagidarum* (Groningen, 1909) ; cette lacune est maintenant comblée par le petit livre de M. E. Lavigne, présenté comme thèse de doctorat en juillet 1943 à la Faculté de Philosophie et des Lettres de Louvain, et formant le troisième volume des *Studia Hellenistica* publiés par l'active Université Catholique de Louvain sous la direction de L. Cerfaux et W. Peremans. Après une introduction où sont rappelés l'organisation administrative de l'Égypte lagide et les caractères généraux de la documentation papyrologique, l'auteur consacre un premier chapitre à la fonction de l'épistate. Contrairement à une opinion parfois soutenue (Preisigke, Wilcken), l'épistate τῆς κώμης est différent de l'épistate τῶν φυλακιτῶν τῆς κώμης ; il avait à l'origine un caractère militaire, mais déjà très atténué dans le premier document où il apparaît (261/0) ; l'épistate resta toujours dans le village le représentant du stratège. Après avoir examiné quelques titres d'interprétation discutée (διεξάγων τὰ κατὰ τὴν ἐπιστατείαν, ὑπεπιστατήσας, προστάτης ἐπιστάτης τῆς πόλεως) et fourni la liste des épistates actuellement connus, au nombre de 64 pour le IIIe siècle, de 26 pour le IIe, et de 2 pour le Ier, E. Lavigne examine de quelle manière était nommé l'épistate, et, en l'absence de document formel, établit que sa désignation, selon toute vraisemblance, était faite par le stratège du nome. D'après l'onomastique, seul indice dont nous disposions, les épistates du IIIe siècle sont généralement des Hellènes, ce mot étant pris au sens large, c'est-à-dire comprenant les Macédoniens, les Thraces, les Barbares hellénisés (pour Tarouthinas, Thrace, cf. au Memnonion d'Abydos, Tarouthinnas, *Memn.* 430 ; Ménellas, de Hiéra Nésos, pourrait être d'origine cyrénéenne ; cf. dans la même localité, un Cyrénéen homonyme, membre de l'*épigonè*, dans *P. Enteux*, 17 ; Pais doit être un indigène), et il paraît en être de même au IIe siècle. La durée normale des fonctions de l'épistate semble avoir été de trois ans, mais il ne s'agit pas là d'une règle sans exceptions. Le montant du traitement de l'épistate nous est inconnu. — Le second chapitre examine les pouvoirs de l'épistate. Par un relevé complet des plaintes adressées au stratège et à l'épistate, et par le classement minutieux des trois types d'apostilles, E. Lavigne reprend après O. Guéraud la question très débattue des attributions judiciaires de l'épistate, et arrive à la conclusion que l'épistate, qui ne rend jamais de sentence, est dépourvu de ces attributions ; tout au plus, dans les affaires de peu d'importance (jusqu'à un montant de 20 drachmes), a-t-il le droit d'appliquer des mesures coercitives à un débiteur qui reconnaît sa dette ; pour les affaires plus graves, intermédiaire entre les parties, il cherche à les concilier ; s'il échoue, les plaideurs sont renvoyés devant le stratège (p. 63). Mais, exceptionnellement, par une survivance de son caractère militaire primitif, il exerce des fonctions judiciaires, au moins jusque vers la fin du règne d'Évergète, dans les litiges où les clérouques sont plaignants ou accusés. Les *hypomnémata* du IIe siècle montrent que les fonctions de l'épistate ne sont pas alors fondamentalement modifiées. M. Lavigne examine ensuite de quelle manière l'épistate menait une enquête, par interrogatoire des parties, dépositions

de témoins, et, éventuellement, examen des lieux. Si la procédure de conciliation devant lui échoue, les résultats de cette enquête sont consignés par lui dans un rapport présenté au stratège. Les modalités de la procédure de conciliation (διάλυσις) et du renvoi au stratège sont examinées en détail. L'épistaste dispose de pouvoirs de police ; sa compétence administrative s'étend à plusieurs domaines, attribution de *stathmoi*, modifications apportées à des édifices publics avec l'assentiment des autorités supérieures, participation aux arpentages, et à l'affermage des terres royales. — Le travail de M. E. Lavigne frappe par le soin scrupuleux de la documentation : toute la masse des papyrus ptolémaïques aujourd'hui publiés, démotiques comme grecs, paraît avoir été utilisée, et la bibliographie moderne est ample. Les textes sont classés et étudiés avec méthode et précision, et les conclusions à la fois prudentes et bien étayées. On ne peut que souhaiter voir se multiplier, sur l'administration de l'Égypte ptolémaïque et romaine, ce type de monographies, limitées mais exhaustives. Un résumé en français rend plus accessible le texte flamand ; mais quand, à grand renfort de dictionnaires, on est parvenu à bout de ce dernier, on demeure convaincu qu'il vaudrait mieux, pour un travail utile de ce genre, employer une des grandes langues.

Marcel Launey.

Erik J. Knudtzon, *Aus der Papyrussammlung der Universitätsbibliothek in Lund*, IV, *Bakchiastexte und andere Papyri*. *Bulletin de la Société Royale des Lettres de Lund*, 1945-6, III, p. 63-78 et 8 pl. ; C. W. K. Gleerups Förlag, Lund, 1946.

Id., *Bakchiastexte und andere Papyri der Lunder Papyrussammlung*, (*P. Lund Univ. Bibl* 4), mit Kommentar ; Akademische Abhandlung ; Lund, Lindstedts Uniy. Bokhandel, 1946, in-8°, 139 p., 1 dépliant et 8 pl. ; 10 kr.

Le premier de ces ouvrages contient les descriptions, les textes, les appareils critiques et les planches de 10 papyrus d'époque romaine, provenant du village bien connu de Bacchias, et de 4 autres d'origines diverses. La seconde publication de M. K. reproduit tous ces éléments en y ajoutant des commentaires substantiels, accompagnés parfois d'une traduction. Les textes de Bacchias sont tous relatifs aux prêtres, aux dieux et au temple de ce village. Dans le n° 1 l'ensemble des *hiereis*, représentés par trois d'entre eux, qui se sont rendus en personne à Alexandrie, demandent au Préfet de ne pas les obliger à payer l'*octadrachmos*, où M. K. voit avec vraisemblance un impôt par tête levé sur les prêtres dispensés des liturgies. Les n^os^ 2 à 4 touchent aux *graphai hiereōn kai cheirismoù*, dont le même site avait livré déjà quelques exemplaires. Nous y retrouvons les mêmes individus et les mêmes dieux, notamment *Socnobrasis*, que dans les publications de Hanell et de moi-même, auxquelles M. K. apporte plusieurs corrections pertinentes. Signalons l'intérêt du n° 2 pour la connaissance du matériel du culte dans le temple de Bacchias : au *naoi* en bois doré et aux lampes en bronze s'ajoutent 15 *salpiggō(tai)*, 1 *salpiggion* de bronze, 2 *kanonia* (monocordes) en bois à pendeloques de bronze et 2 *diskoi* (gong) également en bois. Le n° 7 semble prouver que les prêtres des différents dieux de Bacchias exerçaient tous dans le seul et unique temple du village que les fouilles anglaises y ont déblayé. A propos de son n° 8, M. K. établit que le dieu *Socnobrasis* était distinct de *Socnoconnis*, autre forme locale de

Souchos le dieu-crocodile de la région ; on s'étonne de ne pas voir au moins cités à cette occasion les articles de Ch. Kuentz (*Etudes de Papyrologie*, IV (1938) p. 206-11) et de J. Cerný (*Ibid.*, VI (1940) p. 45-7). Le n° *11* conserve les comptes du *stolismos* d'un thiase des Dioscures. Le n° *12* est un texte magique pour la protection d'une fillette contre une possession ; M. K. y signale la présence d'une formule nouvelle, qu'il appelle « Ἀβρασάξ, κατάσχες-Formel ». Le n° *13* est une plainte d'un employé de l'Alypios bien connu par la correspondance d'Héroninos, et le *14* donne quelques précisions sur la terminologie technique des tisserands (*stemonion*, ensouple ; *hordikion*, corde de manœuvre). Deux appendices, l'un sur les familles sacerdotales de Bacchias, avec des arbres généalogiques, l'autre sur l'*eiskritikon* (impôt annuel, payé par les *hiereis* et proportionnel à leur rang dans la hiérarchie), une bibliographie des textes provenant de Bacchias, classés par ordre chronologique, une courte monographie, rédigée parfois avec humour, sur ce village, des *indices* exhaustifs et huit planches très lisibles terminent cet ouvrage des plus estimables.

A. Bataille.

Moravcsik Gyula, *A Papyruszok, Vilagabol*, Collection *Parthenon*, xxxi + 301 p. in-8°, 1 pl. ; Franklin Tarsulat, 1942.

Conçu sur le modèle des chrestomathies de Lietzmann, de Schubart et de Hung-Edgar, pour ne citer que celles-là, le recueil de M. G. est destiné à rendre les mêmes services auprès des étudiants et du public lettré de langue hongroise. M. G. a choisi 150 textes, dont 4 en latin, classés par ordre de dates, depuis le contrat de mariage d'Éléphantine jusqu'à *P. Londres* 1380, qui date de 710. Fort sagement, M. G. n'a pas visé à l'originalité ; il a voulu avant tout reproduire les textes essentiels, afin d'initier ses lecteurs aux différents aspects de la vie égyptienne pendant le millénaire considéré, telle que nous les révèlent les textes papyrologiques. Chaque numéro est accompagné d'une traduction et de notes succinctes. Une introduction précède la publication ; autant que je peux en juger, elle contient un historique des découvertes et de la constitution des grandes collections, des indications sur le matériel graphique et l'évolution de l'écriture, sur l'histoire de l'Égypte hellénistique, sur la langue des papyrus, sur les textes littéraires qu'ils nous ont permis de retrouver, une courte bibliographie et une notice sur l'emploi des signes critiques. Le livre se termine par des listes géographiques (on attendrait, au lieu de *Thebai*, *Diospolis Megale*, qui fut en usage au moins jusqu'à la fin de l'époque romaine) et chronologiques, celles des monaies et des mesures et un index hongrois.

A. Bataille.

Pierre Louis, *Les Métaphores de Platon*, in-8°, xvii et 269 pages avec index, Paris, Belles-Lettres, 1945.

Ouvré, dans ses *Formes littéraires de la pensée grecque*, parle quelque part de la netteté dialectique et de la sûreté que Platon donne « au raisonnement par métaphores ». Certains esprits se scandalisent qu'on puisse allier ces deux mots, mais ce sont les mêmes qui ne peuvent admettre que se puissent allier philosophie et poésie. Un des grands mérites de l'étude de M. Louis sur les métaphores de Platon est de nous montrer qu'elles

sont, non pas des ornements de style, mais « de véritables arguments, et les meilleurs qui soient, puisqu'ils sont sensibles ». Certaines sont inévitables : comment exprimer les choses spirituelles « autrement que par le transfert de mots qui ont primitivement une signification matérielle ?.... Comment faire concevoir les rapports des Idées entre elles, ou les relations des Idées avec les choses, sans parler de participation, de communion, de mélange, d'entrelacement ou d'harmonie ? ». D'autres sont, comme dit heureusement Pierre Louis, « harmoniques au sujet traité, et l'entourent de visions accessoires qui conviennent parfaitement au thème fondamental » : ainsi, examinant la théorie qui fait de l'âme une harmonie, on écoutera « si elle chante bien dans le ton ». Enfin, sans être ainsi ou inévitables ou harmoniques au sujet, elles jouent le même rôle que l'exemple : elle permettent « de rendre sensible l'analogie entre des réalités placées sur des plans différents ». Plus rapides que le raisonnement abstrait, « elles éclatent aux regards comme un trait de lumière ». Elles suppléent à l'impuissance finale du raisonnement par « leur remarquable puissance d'évocation et de suggestion ».

Si tel est le rôle de la plupart des métaphores platoniciennes, on comprend « qu'un tableau des métaphores de Platon aboutit, en fin de compte, à un résumé du platonisme ». C'est ce que fait prévoir l'articulation même de cette étude sur les métaphores platoniciennes. Une introduction nous renseigne sur les définitions anciennes ou modernes de la métaphore : elle est, pour Aristote, Cicéron et Quintilien, une comparaison abrégée ; pour Hedwig Conrad, « une transposition de termes qui fait abstration de certaines différences, s'appuie sur certaines ressemblances et répond à certaines intentions » ; pour Beddel Stanford, son essence réside « dans l'intelligence claire et définie des deux idées qui constituent le terme métaphorique, en même temps que dans la compréhension juste du nouveau concept produit par ces idées ». Cherchant lui-même le critérium qui permettrait de distinguer la métaphore de la comparaison, M. Louis nous dit : « La comparaison apparaît toujours comme un hors-d'œuvre facilement détachable, tandis que la métaphore est absolument indispensable au sens de la phrase ». Voisine de la comparaison, qui est souvent utile pour en préciser le sens, la métaphore est également voisine du mythe : « une image prolongée n'est pas autre chose qu'un mythe en germe. » Ainsi une étude des métaphores rayonnera et vers les comparaisons qui les éclairent et vers certains mythes qui en sont l'épanouissement.

Si les métaphores, chez Platon, sont empruntées à toutes sortes de domaines, Platon a cependant une prédilection marquée pour celles qui évoquent l'homme et l'activité humaine. Des allusions, peu nombreuses, aux phénomènes naturels, l'homme est rarement absent : si Platon compare la vie à une tempête, c'est pour nous montrer le voyageur s'abritant derrière un mur contre les tourbillons de poussière et de pluie (*Rép.* 496 d). Par là, Platon s'oppose à la plupart des poètes grecs, à Homère surtout, aux tragiques, même à Aristophane, si proche de lui par le style. Comment classer les métaphores de Platon ? Puisqu'elles ne sont pas faites pour être de simples ornements, mais pour « exprimer des idées mieux que ne le ferait un long développement », le mieux est de les grouper selon les idées qu'elles expriment. Cela permet d'apercevoir la métaphore qui, dominante dans certains dialogues, est filée d'un bout à l'autre de l'œuvre ; dans le *Lysis*, la marche ; dans *République* V, les vagues ; dans VIII et IX, les frelons ; dans le *Politique*, le berger ; dans le *Sophiste*, la chasse. Cela permet aussi de suivre, d'un dialogue à l'autre, l'apparition d'images nouvelles

dans l'expression d'une même idée. Ainsi on ne se borne pas à classer les images, on cherche à en mieux saisir le rôle et la valeur. L'enquête est scrupuleusement exhaustive et porte, non seulement sur tous les dialogues sans exception, mais même sur les Lettres et sur les dialogues apocryphes ou suspects.

Deux parties : la Recherche, la Doctrine. La première étudie les métaphores qui traduisent les diverses opérations de l'activité intellectuelle, soit réfléchissante, soit créatrice, et les procédés de la Dialectique. Le Logos est personnifié : il donne des ordres, il prend part à la recherche, il raille ou gronde, ou maltraite ; mais il peut craindre aussi, et succomber parce que mal défendu. Il est successivement promenade, chasse, banquet, combat : lutte, pugilat, pancrace, hoplomachie. Séance du Conseil, plaidoyer devant un tribunal, avec arguties de rhéteurs et même faux témoins ; partie de trictrac, partie de balle ou jeu de barres, combat de coqs, amusement de jeunes chiens qui tiraillent et déchirent ce qu'ils peuvent saisir ; discussion en présence d'un cercle d'assistants, qui forment le chœur ; recherche d'un accord en soi ou entre soi, mais l'accord est souvent en péril, et trop de discuteurs chantent faux ou résonnent à tout choc, comme des chaudrons ; le dialogue est tout cela, et sa réussite est toujours menacée par les créateurs d'illusion, peintres, magiciens, charlatans que sont particulièrement les sophistes. Le discours est lui-même ou la flèche qu'on lance, ou le flux d'une source, ou bien la dette qu'on paie au créancier, l'offrande qu'on fait au dieu, l'œuvre méthodique du menuisier, l'édifice que doit couronner un faîte bien achevé, la cire qu'on modèle, l'habit que l'on tisse, que l'on porte neuf aux jours de fête ou que l'on rejette trop usé, la statue ou la peinture qu'on ébauche ou qu'on fignole, le prélude ou l'air musical, la pièce de théâtre ou le concours dramatique ; la course ou même le coursier ; le discours de Socrate est particulièrement le Silène sculpté, caricature qui cache des trésors de beauté.

L'homme, l'âme, la théorie de la connaissance, la morale, la vie sociale, Dieu et l'univers, tels sont les chapitres successifs de la seconde partie ; ainsi nous avions raison de dire qu'une étude des métaphores aboutit à esquisser un résumé du platonisme. Je ne puis entreprendre de refaire ici, même à la course, la patiente et fine analyse que nous livre M. Louis. Je puis dire seulement qu'elle est aussi pleine que possible et constamment illustrée par des comparaisons avec les poètes, les orateurs ou les historiens grecs. L'ouvrage se complète d'abord par un appendice, qui est le répertoire des métaphores et comparaisons classées d'après les domaines auxquels Platon les emprunte : la nature, l'homme, la société, la mythologie, l'histoire ou la littérature (p. 185-224) ; puis par un triple index : index des passages des dialogues étudiés ou cités (un peu plus de trente pages sur trois colonnes) ; index des auteurs cités ; index des mots grecs étudiés. Ainsi, après avoir lu d'affilée cette thèse, car elle se lit sans effort, étant parfaitement ordonnée et agréablement écrite, on y reviendra constamment comme à un répertoire complet et à un merveilleux instrument de recherche.

A. Diès.

Pierre Louis, *Albinos*, Épitomé (*Abrégé des doctrines de Platon*), in-8°, xxxii et 184 pages avec index. Paris, Belles-Lettres, 1945.

Pour sa thèse secondaire, M. Louis a choisi d'éditer et de traduire le résumé des doctrines platoniciennes que contiennent, en tête des dialogues,

un certain nombre de manuscrits de Platon (les *Laurentiani* LIX, 1 et LXXXV, 9, l'*Angelicus* 101, le *Vaticanus* gr. 225 et le *Venetus* 184) et aussi, voisinant avec Maxime de Tyr, Proclus, Olympiodore, Théon de Smyrne, Boèce, quelques recueils d'œuvres philosophiques. Dans la plupart des manuscrits, il porte le titre de λόγος διδασκαλικός ou simplement de διδασκαλικὸς τῶν Πλάτωνος δογμάτων. Mais, dans des manuscrits plus anciens, il porte son titre véritable : ' Επιτομὴ τῶν Πλάτωνος δογμάτων. Tous les manuscrits l'attribuent à un certain Alkinoos, mais Freudenthal a démontré, dès 1879, qu'il fallait le restituer à Albinos.

Cet Albinos, souvent cité par les auteurs anciens, par Galien, Tertullien, Jamblique, Proclus, Eusèbe, Philostrate l'Athénien, Photius, demeure cependant pour nous presque un inconnu. Nous savons seulement qu'il vécut au second siècle après J.-C. ; qu'il fut, à Athènes, l'élève du platonicien Gaïos, et qu'il eut, à Smyrne, pour élève Galien. Ses commentaires sur le *Timée*, la *République*, le *Phédon*, sont perdus, de même qu'un ouvrage où il mettait en parallèle Aristote et Platon, mais cet ouvrage pourrait, à la rigueur, être notre *Épitomé*. Il nous reste l'*Introduction à la Philosophie de Platon*, éditée par Freudenthal dans Hellenische Studien, III, p. 322 et suiv. (1879) et, auparavant, par Hermann au tome VI de l'édition Teubner de Platon (p. 147-151) et par Dübner au tome III de l'édition Didot (p. 225-228), et l'*Épitomé*.

Quant à celui-ci, Hermann et Dübner l'ont publié, à la suite de l'*Introduction*, sous son ancien titre de διδασκαλικὸς d'Alkinoos. Marsile Ficin, Heinsius l'ont traduit en latin ; Combes-Dounous en français (1800). Mais Paul Tannery déclarait déjà, dans son article de la Grande Encyclopédie, qu'une édition critique en était indispensable.

M. Louis l'a donc entreprise, sur le conseil de son maître M. Dain. Il a refait la recension des manuscrits (Revue des Études Grecques, 1942, p. 70, et suiv.). Il en a retenu dix pour la présente édition ; alors que tous les manuscrits remontent à un archétype où le chapitre XXXIII avait été intercalé entre les paragraphes 2 et 3 du chapitre XXXI, cinq parmi les dix retenus présentent une autre interversion (intercalation de ch. 24 τόποις ἰδίοις à ch. 29 ὑπὸ ἀμαθίας). Entre les deux classes ainsi distinguées, M. Louis montre les liens de parenté et, finalement, donne le schéma généalogique général. Le meilleur de tous ces manuscrits est le plus ancien en date, le Parisinus 1962 (x^e^ siècle), mais le *Parisinus* a 1837 et le *Vindobonensis ph. gr.* 335, bien que beaucoup plus récents, ont souvent des leçons intéressantes.

M. Louis joint au texte d'Albinos une traduction très exacte et très claire, accompagnée de notes presque perpétuelles. C'est qu'Albinos est plein de citations de Platon, plein aussi, naturellement, d'expressions empruntées soit à l'aristotélisme, soit au stoïcisme, et le grand mérite de ces notes est qu'elles ne laissent jamais une citation ou un emprunt de terminologie sans nous reporter à la source. M. Louis a pu ainsi établir, en particulier, que les citations de Platon proviennent, chez Albinos, non pas de commentaires antérieurs, mais de la lecture personnelle des dialogues. Elles sont d'ailleurs si nombreuses et si continues que l'*Épitomé* ne peut être qu'un ouvrage complet et qui se suffit à lui-même, et non pas, comme le voulait Freudenthal, l'abrégé d'un ouvrage plus considérable, encore qu'un tel ouvrage ait pu exister sous le titre περὶ τῶν Πλάτωνι ἀρεσκόντων. Albinos a certainement fréquenté de façon directe le texte même de Platon et, si grande qu'ait dû être sur lui l'influence de son maître Gaïos, il n'a pas eu besoin de copier, comme l'a cru Sinko, les cours de Gaïos

pour faire de son Abrégé ce qu'il est, un centon continu de textes platoniciens.

L'*Épitomé*, ainsi édité de façon sûre et si richement annoté [1], devrait inciter soit M. Louis lui-même, soit un de ses élèves, à nous donner une étude doctrinale de cet exposé du platonisme, où la pensée si libre des dialogues est enserrée dans un arrangement systématique et, en même temps, déja souvent interprétée à la lueur d'un néoplatonisme en train de naître.

A. Diès.

Jérôme Carcopino, *Les secrets de la correspondance de Cicéron* ; t. I, 446 p. ; t. II, 494 p. in-8° ; Paris, L'Artisan du Livre, 1947.

Les lettres de Cicéron constituent un monument unique dans la littérature latine. Les autres épistoliers font de la lettre, comme du dialogue, un genre littéraire avec ce qu'il comporte d'apprêt et de convention : rares y sont les confidences personnelles, et toujours soigneusement expurgées. La correspondance de Cicéron, aussi bien celle qu'il adresse à son ami Atticus que la plupart des lettres *ad Familiares*, est un jaillissement spontané, une confession perpétuelle de ses actes et de ses sentiments, une sorte de journal de sa vie publique et privée. C'est un document incomparable sur l'homme lui-même, sur ses amis et ses ennemis, sur les événements politiques d'une époque particulièrement trouble et agitée ; c'est aussi, malheureusement pour Cicéron, un portrait dans lequel il est aisé de discerner des traits peu flatteurs, que la critique moderne n'a pas manqué de relever. Si tout le monde est d'accord pour reconnaître les qualités littéraires de l'œuvre, naturel, vivacité, esprit, légèreté, qui surprennent et enchantent chez l'homme qu'on est habitué de considérer surtout comme un rhéteur dont les périodes finissent par lasser, elle n'en fournit pas moins contre lui des armes dont on sait le parti qu'a su tirer, entre autres, un Mommsen — dont le jugement du reste n'était pas entièrement désintéressé. Quel mobile a donc poussé les éditeurs à faire paraître, après la mort de Cicéron, une correspondance dont la majeure partie n'était certainement pas, dans la pensée de son auteur, destinée à la publicité ? Problème embarrassant, auquel M. Carcopino propose une solution nouvelle avec toute l'érudition qu'on lui connaît, avec cette acuité de vue qui lui fait découvrir dans un texte des enseignements qui jusqu'à lui étaient demeurés inaperçus, avec tout l'éclat d'un style souple et vigoureux. La thèse, que je résume brièvement, est celle-ci : la publication de la correspondance de Cicéron est un acte de propagande : c'est un témoignage en faveur de César, en faveur surtout d'Octave ; « les lettres de Cicéron ont été publiées pour justifier son proscripteur » (t. II, p. 9). Document tronqué, sinon falsifié, dont on a éliminé tout ce qui pouvait être favorable à Cicéron et à son parti, pour n'y laisser subsister que ce qui pouvait les présenter sous un jour défavorable, cette publication n'a pu avoir lieu sans l'approbation et sans le contrôle d'Octave ; elle est l'œuvre de Marcus Cicéron pour les lettres familières, d'Atticus pour l'autre recueil : tous deux d'ailleurs s'étant mis d'accord pour sacrifier, le premier, les devoirs de piété filiale, le second, les devoirs de l'amitié et du souvenir, au profit de la politique d'Octave, et pour leur

1. Des deux index qui terminent l'ouvrage l'un est un *index graecitatis* et renvoie aux pages ; l'autre est un *index platonicus*, qui renvoie précisément aux notes et remplit cinq pages sur trois colonnes.

plus grand bénéfice personnel. Pour le prouver M. Carcopino a réuni dans un premier volume tous les « aveux » volontaires ou non, parsemés dans les lettres, aveux qui n'ont pu être publiés que dans l'intention de nuire à l'orateur, et par conséquent de servir la cause de ses adversaires politiques, surtout d'affermir la position d'Octave : considération qui permet à M. Carcopino de proposer, pour l'édition de la Correspondance, une date différente de celles qui ont été proposées, et selon lui, la seule acceptable. N'étant pas historien, je me garderai bien de discuter cette thèse avec un avocat aussi redoutablement armé que M. Carcopino ; je ne veux pas mettre en doute non plus que la publication de la correspondance ait pu servir la politique d'Octave. Pourtant je me demande si Octave n'eût pas agi plus habilement en interdisant la publication des lettres — puisqu'il tenait en sa main les détenteurs de ces lettres — au lieu d'en provoquer une édition qui, même tendancieuse, contenait encore pas mal d'informations et de jugements défavorables aux césariens. La meilleure arme, en un cas pareil, c'est encore le silence ; et il n'est pas de propagande, si habile soit-elle, qui ne finisse par se retourner contre ceux qui ont prétendu en bénéficier. Mais je ne puis cacher l'impression pénible que m'a produite la lecture du tome I de ces « Secrets ». On nous avait déjà tracé de Cicéron des portraits peu flattés : celui qu'en donne M. C. dépasse en noirceur tout ce qu'on peut imaginer. Sans doute, dira-t-il, il est peint d'après Cicéron lui-même ; mais il semble avoir voulu, pour mieux démontrer sa thèse, l'enlaidir à plaisir. Il n'est rien qui échappe à sa critique, et qu'il n'accompagne de commentaires d'une implacable sévérité — et quoi qu'il fasse, il aura peine à persuader le lecteur que ses commentaires ne représentent pas sa propre pensée. Les plus innocentes plaisanteries de Cicéron deviennent pour M. C. un objet d'anathème ; et cette outrance dans le blâme met le lecteur en défiance. Ces défauts, ces fautes, ces vices ou prétendus tels, dont il recueille complaisamment l'aveu dans la correspondance, étaient-ils tous blâmables ou seulement sensibles aux yeux de ses contemporains ? Épluchèrent-ils les lettres avec la minutie malveillante et l'application inquisitoriale qu'il faudrait leur supposer ? Trouvaient-ils notamment tant à dire sur sa vie privée, qui, sans être toujours louable, fut loin d'être aussi scandaleuse que celle de tant de ses illustres concitoyens ? Les péchés que M. C. lui découvre ne devaient être que peccadilles — et encore — aux yeux de son époque, et ne déchaînaient certainement ni son indignation ni son courroux. A vouloir trop prouver, M. C. me semble avoir diminué la force de sa démonstration. Je n'ai pas non plus pour Cicéron homme d'État une admiration sans mesure ; mais quand je pense à la corruption du monde politique où il vivait, au nombre de grands et petits forbans qui grouillaient sur le cadavre en décomposition de la République, à ces appétits égoïstes qui ne songeaient qu'à s'assouvir aux dépens de la patrie, qu'il s'agisse des plus grands, comme César et Pompée, ou de seconds rôles, comme un Catilina, ou un Clodius, quand j'évoque les moyens par lesquels un Salluste établit sa fortune avant de se poser en moraliste, je trouve que dans cette bande, Cicéron fait, à tout prendre, figure d'honnête homme, et qu'en le comparant à ses adversaires, ses contemporains ne devaient pas avoir tellement mauvaise opinion de lui. Pour être juste envers Cicéron, il faut le replacer dans son milieu, dans son époque. Il est aisé, quand on domine les événements de vingt siècles, de lui reprocher ses hésitations, son peu de clairvoyance, ses palinodies même : ὁ ἀναμάρτητος ὑμῶν πρῶτος... Mais on ne peut lui refuser une vertu qui a manqué à beaucoup de ses adversaires : l'amour de

la patrie. C'est ce que sut reconnaître Octave, devenu un Auguste assagi, quand la vertu lui suffisait pour assurer son règne. Cette patrie, il a su mourir pour elle, et mourir courageusement. « Ame flasque » comme le dit cruellement M. Carcopino [1] ? J'aime mieux m'en tenir au jugement de Quintilien : « Quant à Cicéron je ne vois pas qu'il ait jamais eu d'autres sentiments que ceux du meilleur patriote. Témoin son consulat qu'il exerça de si illustre façon, sa province administrée avec une honnêteté parfaite, le vigintivirat refusé par lui, et dans les affreuses guerres civiles qui désolèrent son époque, son âme que ni l'espérance ni la crainte ne purent détourner de se joindre au parti le meilleur, celui qui défendait la République. On lui a reproché de manquer de courage : il y a répondu fort pertinemment que si la perspective du danger lui faisait peur, il n'avait pas peur de l'affronter ; ce qu'il a confirmé par sa mort elle-même, qu'il affronta d'un cœur magnanime [2]. » Si vraiment la correspondance de Cicéron n'a été livrée au public que pour déconsidérer sa mémoire, cette œuvre de propagande, comme tant d'autres semblables, ne m'apparaît pas comme le chef-d'œuvre annoncé.

A. Ernout.

H. Wagenvoort, *Roman Dynamism*. Oxford, Basil Blackwell, 1947 ; xi-214 p. in-8°. Prix : 15 sh.

J'avais exprimé le regret, en rendant compte dans cette Revue [3], du livre de M. Wagenvoort intitulé *Imperium*, que l'ouvrage ne fût pas accompagné d'un résumé dans une langue de grande communication pour ceux des lecteurs auxquels le hollandais n'est pas familier. L'auteur a fait mieux : ce qu'il publie sous le titre de *Roman Dynamism* n'est autre chose que la traduction anglaise du hollandais *Imperium* : avant de l'écrire en hollandais, l'auteur avait d'abord écrit le livre en allemand ; des raisons, que l'on devine, l'ont amené à renoncer à cette version : il faut le féliciter de son courage et de son abnégation. Cette version anglaise a, de plus, bénéficié des réflexions personnelles de l'auteur, comme aussi des critiques et des suggestions qui lui ont été faites. Le titre n'est plus le même : à *Imperium*, suivi du sous-titre *Studien over het 'Mana' Begrip in Zede en Taal der Romeine* a succédé *Roman Dynamism*, avec, en sous-titre, *Studies in ancient Roman thought, language and custom*. M. W. a senti le danger qu'il y avait à introduire la notion de *mana*, si difficile à définir même chez les peuples auxquels elle s'applique tout spécialement, dans le monde des concepts des peuples de l'Europe historique ou préhistorique. Sans doute M. Rose a-t-il quelque peu raison, dans la préface dont il a enrichi le volume, de critiquer la position de Mommsen et de ses imitateurs, trop enclins, selon lui, « to conceive of Romans, even Romans of earliest days of

1. T. I, p. 419.

2. I. O. XII, 1/16 : Nec Marco Tullio defuisse uideo in ulla parte ciuis optimi uoluntatem. Testimonio est actus nobilissime consulatus, integerrime prouincia administrata, et repudiatus uigintiuiratus, et ciuilibus bellis, quae in aetatem eius grauissima inciderunt, neque spe neque metu declinatus animus quo minus optimis se partibus, id est, rei publicae iungeret. Parum fortis uidetur quibusdam : quibus optime respondit ipse « non se timidum in suscipiendis, sed in prouidendis periculis » ; quod probauit morte quoque ipsa, quam praestantissimo suscepit animo.

3. 1943, p. 99. Avec une faute d'impression dont je m'excuse, *contractus* au lieu de *contactus*.

the Republic or the age of the Kings, as thinking along the lines familiar to Europaean jurists and legislators of the nineteenth century ». Il reste dans les mœurs romaines, dans le droit, dans la religion, dans le vocabulaire mainte trace d'une conception qu'on appelle ordinairement 'animiste' de l'univers. M. W. va plus loin : selon lui, cette conception 'animiste' a été précédée d'une conception 'dynamique' de ce même univers, imaginé comme régi par des 'forces' ou des 'puissances' résidant dans des objets (ou des phénomènes naturels), et dont l'homme essaie par des moyens appropriés — prière, conjurations, sacrifices, danses, amulettes, etc., — de s'attirer la bienveillance ou de détourner la colère ou la jalousie. Je ne sais s'il y a vraiment une différence chronologique entre 'dynamisme' et 'animisme', et si ce ne sont pas là deux manifestations conjuguées d'un même état d'esprit. En tout cas, les subtiles analyses sémantiques de M. W. nous obligent à réfléchir sur la valeur exacte et le sens original de certains mots qui à l'époque historique apparaissent surtout comme l'expression d'une mentalité abstraite, et permettent de mieux comprendre le comportement des lointains ancêtres de nos classiques Romains.

A. Ernout.

Paul Friedländer, *Documents of dying Paganism* ; University of California Press, Berkeley a. Los Angeles, 1945 : 46 p. in-8° + 16 pl. et un frontispice en couleurs et un index.

Les documents étudiés par l'auteur sont d'une part la tapisserie 'Hestia polyolbos', œuvre byzantine qui, selon Perce Teyler, est « la tapisserie la plus importante de toutes celles que le sol sec de l'Égypte nous ait livrées jusqu'à présent ». M. Friedländer en donne la reproduction en couleurs, et l'étudie minutieusement dans sa composition générale comme dans le détail ; il la compare à d'autres monuments qui présentent des analogies avec elle (pl. 2 et 3). Il fixe le sens de l'épithète attachée à la déesse « abondante en bénédictions », celui des noms attachés aux 6 enfants nus qui l'entourent : ΠΛΟΥΤΟΣ, ΕΥΦΡΟΣΥΝΗ, ΕΥΛΟΓΙΑ, ΕΥΩΧΙΑ, ΑΡΕΤΗ, ΠΡΟΚΟΠΗ, et qui représentent les dons distribués par Hestia, la valeur des figures féminines qui sont à droite et à gauche. Il compare ce groupe avec d'autres productions de l'art chrétien, où il trouve des ressemblances de composition qui ne peuvent être fortuites... L'autre étude est consacrée à des panneaux tissés représentant Cybèle, qui se trouvent, l'un au Metropolitan Museum de New-York, l'autre au Musée de l'Ermitage à Léningrad. M. Friedländer y découvre aussi un sens mystique : « *Our panels* » conclut-il « *were destined for ritual use, and it is not at all unlikely that the kind of cloth or vestment to wich they belonged was intended to be employed by priests or initiates of Cybele and Attis and perhaps to be buried with them* » (p. 46). Aux historiens de l'art et aux historiens des religions de se prononcer ; en tout cas l'étude de M. Friedländer est suggestive, même si elle n'entraîne pas l'adhésion totale.

A. Ernout.

Pierre de Labriolle, *Histoire de la littérature latine chrétienne*, 3e éd. revue et augmentée, par G. Bardy ; 2 vol. in-8° de xiv-882 p. ; Paris, Les Belles-Lettres.

La seconde édition de cet excellent livre avait paru en 1924 ; mais elle avait été tirée sur des empreintes de la première, et l'auteur n'avait pu la

remanier aussi complètement qu'il l'aurait voulu. Il travaillait à une 3e édition, quand la mort l'a surpris. Le soin d'achever sa tâche a été confié à un érudit dont tous les spécialistes jugent élogieusement l'information et la compétence, et qui, grâce à l'heureuse décision qu'a prise l'éditeur de recomposer le livre, a pu y introduire toutes les modifications désirables. Elles consistent surtout en additions : la 1re édition avait 741 pages : celle-ci en a 882 : la comparaison des deux chiffres est éloquente. Depuis 1924, le nombre des livres concernant la littérature chrétienne a singulièrement augmenté ; des problèmes nouveaux ont été présentés, ou des solutions nouvelles de problèmes anciens : ainsi le problème du 'latin chrétien' renouvelé par feu J. Schrijnen et son école. La thèse soutenue par lui ne doit pas être adoptée sans restrictions ; M. Bardy l'expose impartialement, p. 79 et s., et signale ce qu'elle a d'excessif. Une autre question, fort débattue et encore fort obscure, est celle de l'origine, — ou des origines — des traductions de la Bible antérieures à la Vulgate : au texte précédent, M. Bardy a ajouté quelques pages (71-73), qui mettent au point l'exposé vieilli de la 2e édition, et un complément de bibliographie fort utile [1]. Des études nouvelles ont été introduites, par ex., celles qui concernent les papes (p. 686-690), ou des auteurs de second — ou même de troisième — rang, que de Labriolle avait négligés : ainsi Arator, p. 755, Verecundus, p. 762, etc. A des indications techniques, il joint parfois des jugements détachés de tout esprit d'admiration béate (e. g. sur Ennodius, p. 754). De nombreux sujets d'études sont proposés aux jeunes chercheurs. Le livre est instructif et suggestif ; et nourrissant sans être indigeste.

A. Ernout.

Jacques Perret, *Latin et culture*. 287 p. in-8° ; Desclée, de Brouwer (sans lieu ni date).

On parle beaucoup de réforme de l'enseignement, surtout de l'enseignement secondaire. Les promoteurs de la réforme — pour résumer brièvement et grossièrement leur doctrine — sont partisans de développer la partie scientifique et technique de cet enseignement, de donner le pas aux langues modernes sur les langues anciennes, modes d'expression de façons de vivre et de pensée dont nous nous éloignons de plus en plus. Significatif à cet égard est l'article publié par M. Marouzeau dans le *Bulletin d'information d'Éducation nationale* du 25 février 1948.

Cependant les défenseurs des humanités classiques ne considèrent pas la bataille comme perdue, et font valoir à l'appui de leur cause des arguments qui n'ont pas perdu leur force : ils sont trop connus pour que je les rappelle. M. J. Perret, professeur de latin à l'Université de Lille, montre dans ce livre la part que le latin peut revendiquer dans la culture de l'esprit. Il analyse notamment avec pénétration les problèmes que pose l'exercice de la traduction, les efforts qu'il impose, les gains qu'il procure, s'il est fait avec méthode. Sans vouloir prophétiser ce que sera le sort du latin — il n'est pas question du grec dans son livre — dans les civilisation futures, il est assuré que « notre monde... croit toujours à l'intelligence, à la raison, à la piété, à la dignité du faible, aux droits de l'homme.

1. Il a omis pourtant d'indiquer le second volume publié par Matzkow, d'après le ms. d'Ad. Jülicher, le *Marcus-Evangelium*, paru à Berlin, chez W. de Gruyter, en 1940.

Dans un tel univers nous retrouverons toujours, s'offrant d'elle-même pour faire un bout de route avec nous, l'ombre amie de Virgile et de Cicéron, comme nous ne cesserons d'y retrouver l'Évangile ». Que les humanistes se réjouissent de ce consolant avenir, mais qu'ils n'oublient pas qu'ils doivent de tous leurs efforts contribuer à le construire. L'éducation classique est demeurée pendant de longs siècles une nécessité ; actuellement beaucoup la considèrent comme un luxe ; si nous n'y veillons pas, elle deviendra un inutile superflu dont la suppression semblera aussi juste que nécessaire.

A. Ernout.

V. Pisani, *Crestomazia indoeuropea*, 2e éd., Torino, Rosenberg e Sellier, 1947 ; xxii-198 p. in-8°.

Le sous-titre de l'ouvrage ' *Testi scelti con Introduzioni grammaticali, Dizionario comparativo e Glossari* ' en indique suffisamment le contenu. M. Pisani a voulu donner aux étudiants qui s'intéressent à la grammaire des langues indo-européennes un spécimen de chacun des idiomes de la famille ; si le hittite et le tokharien n'y figurent pas encore, un fascicule supplémentaire est prévu pour combler cette lacune. Il se pose d'abord, à propos d'un ouvrage de ce genre, une question de principe : est-il nécessaire de donner à des débutants des extraits de toutes les langues indo-européennes ? M. Pisani sait mieux que personne qu'elles n'ont pas toutes la même importance, et qu'on peut très bien initier un élève à la grammaire comparée sans le secours du phrygien, ou du vénète, voire de l'arménien, de l'albanais, et du vieil-irlandais. Sans doute les pages réservées à ces langues sont-elles peu nombreuses ; mais dans un ouvrage où la place est parcimonieusement mesurée, peut-être jugera-t-on qu'il eût fallu la réserver tout entière à l'essentiel. Après la préface, et la table des correspondances phonétiques, viennent les textes. Ceux-ci sont précédés d'une esquisse grammaticale de la langue à laquelle ils appartiennent respectivement ; le livre se termine par un dictionnaire comparatif en 6 parties : racines, noms, pronoms, numéraux, prépositions et adverbes isolés, particules isolées, et par des ' Glossaires ' de chaque langue, où les mots sont tantôt simplement mentionnés, tantôt traduits, suivant qu'ils figurent ou non dans le dictionnaire comparatif : ainsi *Graeci*, *Hercules* sont traduits : i Graeci (dal nome della tribù epirota dei Γραικοί) ; 'Ercole' (dal gr. Ἡρακλῆς) ; mais *insece* est simplement suivi des chiffres 400.167 qui renvoient aux numéros correspondants du dictionnaire. C'est un peu compliqué. Même complication dans la présentation des textes : les uns accompagnés d'une traduction, les autres, non, selon que la langue dont ils proviennent est supposée connue (latin, grec) ou que les fragments cités sont eux-mêmes des traductions de l'Évangile (arménien, albanais, gotique, vieux slave) ; dans ce cas, le lecteur devra se reporter lui-même à l'original grec ou latin ; les gloses irlandaises ne sont pas traduites, mais commentées mot par mot. Pour les traductions, M. Pisani ne les présente pas toutes de la même façon : tantôt il recourt à la traduction mot par mot interlinéaire (osque et ombrien), tantôt il rejette la traduction en en appendice après le texte (sanskrit, iranien, lituanien). Je ne doute pas que M. Pisani ait ses raisons de procéder ainsi ; mais il faut bien dire que ces différences de traitement ne facilitent pas la lecture de son livre, et risquent de dérouter et de décourager le débutant. Si courte que soit l'esquisse grammaticale qui précède les textes, elle prend la majeure partie

de la place : ainsi pour l'arménien, la grammaire occupe les p. 30-39 (en partie), et les textes, deux fragments de Mathieu, le reste de la p. 39, et 3 lignes 1/2 de la p. 40, en tout 28 lignes. C'était une gageure de vouloir faire tenir en moins de 200 pages, onze grammaires, autant de spécimens de textes en partie traduits, un dictionnaire comparatif, qui occupe à lui seul près de 60 pages (p. 107-165), des glossaires (p. 165-198) : de là ces disproportions.

Dans le détail, on regrette que M. Pisani ait donné les inscriptions dialectales grecques avec l'accentuation '*seppure un po' a malincuore*' (p. 52), qu'en latin il ait omis le texte de la fibule de Préneste — je sais qu'il ne croit pas à son authenticité, mais ses raisons ne m'ont pas convaincu —, et qu'il ait donné le texte des fragments poétiques d'après l'édition vieillie et dépassée de Baehrens : le fragment de Naevius cité, p. 68, n. 10, sous la forme

seseque < ve > i perire mavolunt ibidem
quam cum stupro redire ad suos populares,

renferme des graphies et des formes qu'il serait imprudent d'attribuer au poète et à son époque : le dernier éditeur, W. Morel, donne un texte qui, sans être parfait, est du moins plus correct :

Seseque ei (*i* Festus, cf. éd. Lindsay, p. 418,14) perire mavolunt ibidem
Quam cum stupro redire ad suos popularis.

L'accusatif en-*is*, *popularis*, normal à l'époque de Naevius, est la leçon du ms. de Festus ; la présence du pronom *i* (ou *ei*) se justifie sans peine ; *vei* est une conjecture, inutile, dont la forme est suspecte : pourquoi la diphtongue *ei*, ici, et non dans *perīre*, *ibĭdem*, *redīre*, ; et pourquoi pas de *d* final ?

Il serait injuste de méconnaître l'effort fait par M. Pisani ; mais la conception même du livre le rendait difficilement réalisable, et l'exposait nécessairement à la critique : qu'il ne voie dans mes observations qu'une preuve de l'intérêt que je porte à ses travaux, et à des études qui nous sont, en partie, communes.

A. Ernout.

Aurelio G. Amatucci, *La letteratura di Roma imperiale*. Bologna, Licinio Cappelli ; xv-421 p. in-4° + 9 planches.

Ce volume termine l'histoire de la littérature romaine qui figure dans la *Storia di Roma* entreprise par l'Istituto di Studi Romani. Il prend la suite de la Letteratura di Roma repubblicana ed Augustea publié par M. A. Rostagni en l'année 1938-xvii [1] : plus discret, celui-ci ne porte pas de date.

Le siècle d'Auguste avait été inclus dans le volume précédent : M. Amatucci fait donc commencer la littérature de la Rome impériale à Tibère. Ce choix se justifie pour plusieurs raisons : raison politique, car ce n'est qu'à partir de Tibère que l'empire devient une réalité officielle ; raison littéraire, car les grands écrivains du siècle d'Auguste closent la période classique. Après eux, c'est un nouvel esprit, de nouvelles tendances, de nouvelles recherches qui revivifieront la littérature latine : des genres auparavant méprisés ou mal traités se développeront. Enfin, bientôt après Tibère apparaîtra la littérature chrétienne, dont M. Amatucci parle abon-

1. Voir mon compte rendu dans la *Rev. de Philologie*, 1941, p. 79.

damment : le dernier écrivain dont il traite est Grégoire le Grand (540-604), qui vivait à une époque où il est difficile de parler encore d'une littérature de la Rome impériale !

Sur les faits eux-mêmes, auteurs et œuvres, il reste peu de chose à ajouter : ce qui est acquis demeure, et les questions en suspens risquent de rester sans solution définitive. Ce qui fait le caractère de cette littérature impériale, c'est sa complexité : elle suit et traduit l'évolution du monde romain, elle reflète la lutte entre les conceptions nouvelles et les traditions anciennes ; elle nous fait assister à la décadence de la littérature et de la pensée profanes, et à la naissance de la littérature et de la pensée chrétiennes : influences et pénétrations réciproques et aussi heurts et conflits. C'est cette diversité de tendances que M. Amatucci s'est efforcé de mettre en lumière, et c'est ce qui fait l'originalité de son livre : une idée directrice le mène. Il serait vain de le discuter dans le détail, — du reste il est inutile de dire que M. Amatucci est bien informé, que ses jugements, personnels, reposent sur une connaissance approfondie du sujet, que son goût est sûr. Il écrit avec élégance et clarté. Le récit est dégagé de tout appareil érudit ; les 'notes critiques' et la bibliographie sont rejetées à la fin du volume. Cette bibliographie est brève, mais permet d'orienter une première lecture des œuvres : M. A. connaît bien les auteurs français. Une seconde édition de sa Littérature, que je souhaite prochaine, lui permettra de signaler des livres récents, comme la nouvelle édition de la Littérature latine chrétienne de P. de Labriolle, revisée par G. Bardy, et la thèse de P. Courcelle sur 'Les Lettres grecques en Orient de Macrobe à Cassiodore'.

A. Ernout.

Gino Funaioli, *Studi di letteratura antica*, vol. II, t. II. Bologna, N. Zanichelli, 1947 ; 340 p. in-8°.

Ce volume reproduit, comme les précédents, un certain nombre d'articles et de travaux, parus à différentes époques et dans des recueils divers : *Encyclopédie italienne*, *C. R. de l'Académie de Bologne*, *Studi ital. di filol. class.*, etc. L'étude sur le locatif qui termine en appendice le livre a paru d'abord dans l'*Archiv* de Wölfflin en 1903 — temps heureux ! — Il faut féliciter M. Funaioli d'avoir poursuivi pendant tant d'années sa laborieuse et féconde carrière. — Un pareil recueil est difficile à analyser, à plus forte raison à discuter : certains articles de dictionnaire sont des mises au point, faites avec compétence par un homme de métier, mais destinées à un vaste public ; les notices nécrologiques consacrées à G. Albini, à F. Ramorino intéresseront surtout les Italiens. Mais M. F. traite aussi de problèmes toujours débattus, notamment de la date de Pétrone et du Satiricon (art. de 1937 dans les *C. R. de l'Ac. de Bologne*) — à propos de l'hypothèse de Paoli sur la *manumissio per mensam* — : je vois avec plaisir que M. Funaioli est d'accord avec M. Maiuri et moi-même pour dater le roman avant le IIe siècle ; ce *consensus* me fortifie dans mon jugement, même s'il est combattu par d'autres.

A. Ernout.

S. A. Handford, *The latine subjunctive, its Usage and Development from Plautus to Tacitus*. London, Methuen and Co, 1947 ; 184 p in-8°.

Le système verbal du latin, et la syntaxe de la phrase latine reposent essentiellement sur l'opposition de deux modes, l'indicatif et le subjonctif,

l'un exprimant la réalité, l'autre, toutes les formes de l'irréel, possibilité, souhait, etc. Cette distinction en gros est juste, mais elle comporte naturellement nombre d'exceptions. Au moment où le latin nous apparaît, — ce n'est guère qu'au IIIe siècle avant l'ère chrétienne — il a déjà derrière lui de longs siècles d'existence, et le sentiment exact des valeurs modales n'est plus toujours conservé. Au cours de son évolution, dans les siècles où nous pouvons le suivre, la tendance à développer l'emploi du subjonctif est nette : P. Lejay l'a bien montré dans son article sur les Progrès de l'analyse dans la syntaxe latine (*Mélanges L. Havet*, p. 197 et s.) : le subjonctif tend à devenir le mode de la subordination, et son emploi devient automatique après certaines conjonctions, qui encore chez Plaute et même chez Cicéron, admettaient, toujours ou dans certains cas, l'indicatif après elles : ainsi *quamquam*, *etsi*, *priusquam*, *cum*, etc. Inversement *quia* est lié à l'indicatif : d'où l'emploi 'illogique' de *non quia* et l'indicatif, par ex. dans Lucrèce 2.5

non quia uexari quemquam est iucunda uoluptas,

en face de *non quod*, *non quo*, de même sens, toujours suivis du subjonctif.

Il en est de même pour le subjonctif d'attraction modale, qui devient usuel même dans des incidentes que le sens détache du contexte.

Le subjonctif a été l'objet de nombreuses études, et il était difficile à M. Handford d'apporter du nouveau sur un sujet aussi débattu. Son livre divisé en deux parties : subjonctif indépendant (ce qu'il appelle « the subjunctive with modal force »), subjonctif subordonné (« the dependent subjunctive with weakened meaning ») est un exposé correct de faits connus, mais où l'analyse n'est pas toujours poussée à fond : ainsi par ex. dans Ba. 735-6 :

Chrysalus mihi usque quaque loquitur nec recte, pater,
Quia aurum tibi reddidi, et quia non te defrudauerim,

il n'est pas suffisant de dire que « both moods are used together for metrical convenience » : la première proposition est positive (*reddidi*), la seconde est négative et exprime un fait qui n'a pas eu lieu (*non... defrudauerim*) ; de plus *reddidi* s'applique à l'acte de Mnésiloque, *non defrudauerim* au reproche que lui en fait Chrysale : cf. la différence entre *quo lubet* et *quo lubeat sibi* dans le Miles v. 974 et 982. — P. 21, l. 7 du bas la rédaction IE **mē*, Gk. μή, latin *nē* est équivoque et laisserait supposer que lat. *nē* représente i.-e. *mē* : il n'en est rien.

A. Ernout.

I. Enrica Malcovati, *Clodia*, *Fulvia*, *Marzia*, *Terenzia*, 30 p. in-8° ; II. Ettore Paratore, *Plotina*, *Sabina e le due Faustine* 25 p. in-8° ; III. Giulio Giannelli, *Giulia e Servilia*, 19 p. in-8° ; IV. Aurelio Giuseppe Amatucci, *Domitilla*, *Elena madre di Costantino*, 20 p. in-8° ; A. Aristide Calderini, *Le donne dei Severi*, 17 p. in-8° ; VI. E. Malcovati, *Donne ispiratrici di poeti nell'antica Roma*, 24 p. in-8° ; VII. Santo Mazzarino, *Serena e le due Eudossie*, 23 p. in-8° ; VIII. Giuseppe Corradi, *Cornelia e Sempronia*, 36 p. in-8°. Ett. Paratore, *Lucrezio* (nel bimillenario della morte) 31 p. in-8°. — Le tout à l'Istituto di Studi Romani, 1945-1946.

Le Reale Istituto di Studi Romani, qui depuis 1946 a supprimé l'épithète Reale de son titre, a publié dans ses Cahiers d'études romaines une série d'études consacrées aux 'Donne di Roma antica' qui forment les huit cahiers

cités plus haut ; l'étude sur Lucrèce de M. Paratore forme le cahier III des 'Profili Romani'. Ce sont en quelque sorte des addenda à la Storia di Roma éditée par l'Institut, et qui comprend déjà beaucoup de bons livres consacrés tant à l'histoire proprement dite, qu'à l'histoire de la littérature (Rostagni, Amatucci), de la langue (Devoto), de la religion (N. Turchi), de l'art (P. Ducati, F. Hermanin). Il faut rendre hommage à l'effort méritoire des savants italiens qui, dans des conditions difficiles — mais ils ne sont pas les seuls à les connaître — poursuivent courageusement leurs publications, et manifestent leur foi dans la vertu toujours actuelle des humanités classiques. Les femmes ont joué dans l'histoire de la Rome républicaine et impériale un rôle considérable : elles ont inspiré leurs poètes, formé leurs hommes d'État, souvent même influé sur leur politique ; il est peu de pays qui puissent fournir une galerie de portraits féminins aussi riche et aussi variée. Les études ici publiées, bien documentées, se lisent avec agrément : c'est une sorte de nouveau Plutarque qu'elles constituent, qu'on pourrait intituler : « Vies des femmes illustres. »

L'étude de M. Paratore sur Lucrèce n'est pas exempte de préoccupations actuelles : elle se présente comme la contre-partie de la célébration du bimillénaire de Lucrèce par l'U.R.S.S. — dont j'ignore en quoi elle a consisté — une protestation contre la prétention d'accaparer le poète pour des fins « matérialistes » ; elle évoque le Lucrèce consolateur qu'Anatole France dans « *les Dieux ont soif* » a mis entre les mains du « citoyen Maurice Brotteaux » qui « au milieu des troubles publics et dans la grande infortune dont il était lui-même accablé, gardait une âme sereine, lisant pour se récréer son Lucrèce, qu'il portait constamment dans la poche béante de sa redingote puce » (p. 13). Tout est dans tout, et c'est la gloire de Lucrèce de pouvoir être réclamé par les uns et par les autres. Il a mieux qu'aucun autre traduit l'inquiétude humaine ; il a essayé de la guérir. Tant que l'homme se préoccupera de sa destinée, le *De rerum natura* chantera dans son esprit.

A. Ernout.

Titi Lvcreti Cari, DE RERVM NATVRA libri sex, ed. with Prolegomena, Critical Apparatus Translation and Commentary by Cyril Bailey ; Vol. I *Prolegomena, Text and Critical Apparatus, Translation* ; Vol. II *Commentary, Books I-III* ; Vol. III *Commentary, Books IV-VI, Addenda, Indexes, Bibliography* ; Oxford, Clarendon Press, 1947 ; 3 vol. in-8° formant un total de IX-1785 p. (I : 1-582 ; II : 583-1176 ; III : 1177-1785.)

M. Bailey, qui n'enseigne plus — il est maintement *Hon. Fellow of Balliol College* —, a dédié son édition « discipulis et auditoribus per L annos fidelissimis ». Elle consacre en effet et couronne une vie féconde d'enseignement et de travail scientifique, dans laquelle Epicure et Lucrèce ont tenu une large place : qu'il suffise de rappeler l'édition du *De Rerum Natura* publiée par lui dans les Classical Texts d'Oxford en 1918, et les livres : *Epicurus, The Extant Remains* ; *The Greek Atomists and Epicurus* parus en 1926 et 1928. Personne n'était donc plus qualifié en Angleterre que M. Bailey pour fournir à H. A. J. Munro un digne successeur. La 1re édition de Munro remonte à 1860 ; la 4e et dernière à 1884 : plus de soixante ans séparent celle-ci de notre époque ; et dans cet espace de temps, que de travaux ont paru, améliorant notre connaissance de la doctrine et du poème ! Ces travaux, M. Bailey les a lus avec soin, il les a soumis à une critique impartiale et objective ; aux résultats de ses lectures, il a ajouté

le fruit de ses études et réflexions personnelles : et tous ces travaux préliminaires ont abouti à la publication de ces 3 beaux volumes qui constituent, peut-on dire, une somme de nos connaissances actuelles sur Lucrèce, et dispenseront, dans bien des cas, de recourir aux travaux antérieurs.

Le premier volume contient des Prolégomènes abondants (171 p.), divisés en 7 chapitres : le Poète ; le Poème, Sources, structure et composition ; Manuscrits et éditions ; Philosophie : Canonique, Morale, Théologie et religion; Grammaire : morphologie et syntaxe ; Mètre ; Style. Toutes ces questions sont exposées avec clarté — la clarté est un des grands mérites de M. Bailey. — avec le souci d'instruire le lecteur plutôt que de lui imposer une opinion exclusive. L'auteur est trop bien informé pour ignorer que certains problèmes demeureront toujours insolubles, et que la sagesse consiste à reconnaître notre ignorance ou nos doutes : ainsi demeure-t-il, en face d'eux, sur une sage réserve : tout en inclinant à admettre le témoignage de saint Jérôme sur le suicide de Lucrèce et la composition du poème *per interualla insaniae*, il donne du mot *insania* une interprétation telle qu'il n'est plus du tout question de 'folie', mais de 'melancholy' (p. xi) ; de même, en ce qui concerne la part prise par Cicéron dans la publication, et l'émendation du poème, il restreint à des limites assez étroites l'intervention de l'orateur.

Même prudence dans l'établissement du texte, où M. Bailey — dussent les Mânes de Housman en frémir dans leur tombe — renonce à des conjectures qu'il avait précédemment admises pour revenir au texte des manuscrits (cf. p. 50) : ainsi par ex. l. I, les v. 44-49 qui figurent aussi au l. II 646-651 — où ils sont bien mieux à leur place — et que M. Bailey, suivant Pontanus, avait éliminés dans ses précédentes éditions, sont maintenant rétablis sans crochets et sans indication de lacune ; je dois dire qu'ils me semblent toujours inconciliables avec ce qui précède, et que l'argumentation de M. Bailey pour les défendre ne m'a pas convaincu. — L. I, 111. M. B. renonce au *timendumst* inutile d'Orelli et adopte *timendum* des mss. ; I, 216 il imprime *interemat* des mss., et non plus *interimat* ; 1 240 *nexus* avec les mss. et non plus *nexu* ; I, 294 *rapidique* mss. au lieu du *rapideque* arbitraire de Lachmann, etc. Du reste l'apparat critique, abondant, donne non seulement les variantes des manuscrits, mais aussi les leçons adoptées par les derniers éditeurs, jusqu'à Martin.

Le commentaire — de 1.200 p. de texte serré — comprend des analyses et explications d'ensemble qui précèdent les grandes divisions logiques de chaque chant (par ex. I, 1-145 ; 146-482, ce passage divisé en 146-214 ; 215-264 ; 265-328 ; 329-369 ; 370-397 ; 398-417 ; 418-482) ; 483-634, subdivisé lui aussi en plusieurs parties ; 635-704 ; 705-829 ; 830-920 ; 921-950 ; 951-1113 ; 1114-1117. A l'intérieur de ces divisions et subdivisions, chaque vers est étudié dans le détail ; chaque mot, traduit, éclairé par des rapprochements avec Lucrèce lui-même ou avec d'autres écrivains ; en cas de doute, les différentes explications possibles sont mentionnées et critiquées selon leur degré de vraisemblance. Bref, rien n'a été négligé pour faciliter l'intelligence du texte, et permettre au lecteur de se faire un jugement : peut-être même est-on tenté de trouver que ce commentaire pèche par excès de richesse : certaines explications font double emploi avec la traduction ; d'autres, assez élémentaires, auraient pu être supprimées sans grand inconvénient : l'édition de M. Bailey n'est pas faite pour des débutants. Mais on ne saurait faire grief à l'auteur de nous avoir aplani et éclairé la route avec cette attention toujours en éveil. On ne peut que le féliciter d'avoir heureusement achevé cette lourde tâche ; on ne peut que complimenter la

Clarendon Press d'avoir, malgré les difficultés présentes, donné à ces trois volumes une présentation parfaite[1].

A. Ernout.

Guido della Valle, *Marco Tullio Cicerone editore e critico del poema di Lucrezio* (Atti della reale Accademia d'Italia, Memorie, Classe di Scienze morali e storiche, Serie VII, vol. 1, 3). Roma, Reale Accademia d'Italia, 1941, p. 307-416.

M. della Valle dans cette étude reprend deux des problèmes les plus débattus que pose le poème de Lucrèce : d'une part le texte de la fameuse phrase de Cicéron à son frère Quintus : *Lucreti poemata ut scribis*, e. q. s. (ad Quintum fratrem II, 9), de l'autre le témoignage de saint Jérôme sur Cicéron, éditeur du poète. M. della Valle connaît admirablement Lucrèce et son œuvre, et il a sur l'un et sur l'autre des idées très personnelles, qu'il a exposées et défendues fort ingénieusement. On sait que pour lui Lucrèce serait d'origine non pas romaine, mais campanienne, et qu'il aurait vécu et écrit son poème à Pompéi, où la philosophie épicurienne était en honneur. On retrouvera l'expression de ces thèses dans ce nouveau travail où l'auteur propose de lire dans la phrase de Cicéron *inculta tamen artis* au lieu de *multae tamen artis*, et attribue l'édition du poème, non pas à Cicéron ou à son frère, mais à Atticus. La discussion s'appuie sur une érudition impressionnante ; M. della Valle multiplie les rapprochements pour justifier sa théorie ; il a des observations sémantiques intéressantes, par exemple sur la différence d'emploi entre *uir* et *homo* (p. 376). Même si l'on ne souscrit pas entièrement à sa thèse, on ne peut que l'admirer de la soutenir avec tant de science et d'habileté.

A. Ernout.

Salluste, *La conjuration de Catilina ; la guerre de Jugurtha ; fragments des Histoires*, texte établi et traduit par A. Ernout, membre de l'Institut. Un volume in-8° de 315 pages (en majeure partie doubles) ; Paris, Les Belles-Lettres, 1946, reproduction photomécanique.

On sait avec quel intérêt fut accueilli le Salluste de M. A. Ernout, lorsqu'il parut en 1941. Le goût, la clarté et la mesure de ce travail en faisaient une véritable réussite, ainsi que l'écrivait M. J. Bayet en présentant cet ouvrage aux lecteurs de la *Revue de Philologie* (t. XVII, 1943, p. 222). La dureté des temps a voulu qu'il s'agisse d'une simple reproduction

---

1. L. I, 657, M. Bailey imprime :

Sed quia multa sibi cernunt contraria † muse †

et note dans l'apparat : muse *O* : mu *Q G* : musę O^1 : Musae *Diels*, etc... C'est une erreur : j'ai proposé de lire *Musae* bien avant Diels, dans mon édition de 1920, en justifiant cette leçon par un passage de Diogène Laerce IX, 1,12 ; M. Bignone, un peu plus tard, en 1921, et sans se douter que je l'avais précédé, a proposé la même leçon ; et Diels nous a pillés tous les deux sans nous citer. Il n'est pas exact non plus de dire, t. II, p. 716 ad loc., que « editors, since Ernout have followed the suggestion of Bignone... and print *Musae* ». Mon édition est antérieure à la publication de Bignone : si nous nous sommes rencontrés, je m'en rejouis, mais je l'ai précédé, non suivi. Quant à Diels, les Allemands nous ont pris trop de choses pour qu'on leur attribue bénévolement la propriété de ce qu'ils ont volé.

photomécanique. Cet inconvénient est du reste relatif, car cette édition qui repose sur une connaissance directe et sûre du texte et de l'œuvre, a volontairement restreint la part des hypothèses changeantes ; et depuis 1941 il n'y a pas eu de travail important sur Salluste. Un *Addenda et corrigenda* rectifie diverses erreurs matérielles.

François Thomas.

Virgilio, *Eneide libro quarto* a cura di Ettore Paratore, Roma, Casa editrice Gismondi, 1947 ; xlvii-165 p. in-8°.

Le livre IV de l'*Énéide* est sans doute celui qui touche de plus près la sensibilité des modernes ; et Didon se range parmi les grandes amoureuses dont l'infortune ne cessera pas d'émouvoir. Nulle part Virgile n'est plus lui-même que dans la peinture des âmes féminines ; et son Énée est bien pâle, bien pleutre aussi devant sa tragique amante. On comprend que ce chant ait été l'objet d'éditions spéciales : citons aux États-Unis, celle de St. Pease [1], en Italie, celles de C. Pascal [2], de Buscaroli [3], de Masera [4], en France, celle, plus modeste, de M^lle^ A. M. Guillemin [5], mais dont le commentaire littéraire n'est pas à dédaigner. M. Paratore n'a pas craint d'ajouter un nouveau numéro à cette liste. Dans une introduction abondante, il étudie les origines de la légende « didonienne », critique l'hypothèse qui voit dans Didon une préfiguration de Cléopâtre, et dans Énée, un avant-type de l'attitude d'Octave-Auguste devant les charmes de l'Orientale, compare l'épisode de Médée dans Apollonius, bref passe en revue tous les précédents dont Virgile a pu s'inspirer ou se souvenir, et ce, pour conclure, fort justement, à l'originalité de Virgile. Je ne souscrirai pas entièrement à l'apologie qu'il fait du héros (p. xxxiii), ni à la condamnation qu'il prononce contre le 'romanticismo deteriore' qui a trouvé Énée 'troppo freddo, troppo rapido nella sua fuga, troppo repentinamento duro con la sua amante'. L'attitude d'Énée est humainement fausse dans ce livre, comme au livre VI, quand il essaie gauchement, platement, de se justifier aux yeux de Didon. Elle ne lui répond que par le silence et le mépris, et le laisse penaud sur place. C'est Didon qui a le beau rôle, ce n'est pas lui. Je sais bien qu'on me reprochera de juger humainement un « héros national ». Mais la conception même de l'Énéide est artificielle, et ce qui en demeure, ce sont les personnages que nous sentons près de nous, non déformés par l'artifice de la convention héroïque à laquelle Virgile lui-même ne croyait plus, ou par le souci de glorifier la naissance de l'*Imperium*...

Le commentaire de M. Paratore est abondant et bien informé : les notes s'efforcent de découvrir et de mettre en valeur les moindres intentions du poète et d'en faire sentir les beautés : des index — index nominum — indice delle cose notevoli — indice dei passi citati nel commento — permettent de se retrouver dans la forêt un peu épaisse de ces annotations. Le texte ne comporte pas d'apparat critique : mais M. P. discute les rares passages où il y a vraiment doute sur la leçon à adopter : e. g. v 54 *inflammavit* (*flammavit* P), *impenso* F (*incensum* M P R.) : v. 217 *sub-*

1. Cambridge, Mas. 1935.
2. Palerme, 1937.
3. Milan, 1932.
4. Turin, 1922.
5. Paris, Hatier, 1935.

nixus (*subnexus* dett.) : quelques omissions de-ci de-là : v. 116 il ne suffit pas de signaler que le passif *confieri* est archaïque : il eût fallu ajouter qu'il est imposé par le mètre, *confĭcī* étant exclu de l'hexamètre. Je n'aime pas la graphie *coniunx* (e. g. v. 9, où R et p ont plus correctement *coniux*) et moins encore *sepulchro* (v. 29 où Sabbadini a *sepulcro*). Au vers 456 :

Hoc uisum nulli, non ipsi effata sorori

M. P. note : « *hoc visum nulli* : sembra que con cio il poeta voglia sottolineare il carattere subiettivo di questi prodigi, quasi presentandoli come un' allucinazione della mente sconvolta della regina. — *effata* : nota anche il brusco cambio di soggetto, che anche qui dà l'impressione di un profondo, angoscioso turbamento. » Si je comprends bien, M. P. voit dans les vers deux phrases nominales distinctes : *Hoc visum* < *est* > *nulli ; non ipsi* < *Dido* > *effata* < *est* > *sorori*. Mais de toute évidence il faut construire : Effata hoc uisum nulli, non ipsi sorori « De cette vision elle n'a parlé à personne, pas même à sa sœur. » Bellessort a fait le même contresens que M. P. en traduisant. « Elle seule l'a vu et ne l'a pas dit à sa sœur », où il a accumulé les inexactitudes : *elle seule*, *et* qu'il ajoute, *ulli non ipsi* qu'il néglige ; St. Pease semble avoir commis la même erreur, car il note *nulli* : Virgil may think of this *visum* as an hallucination of the part of Dido. Mais M. Buscaroli a bien traduit : questo portento a nessuno ella svelò, neppure alla stessa sorella. Il suffit de replacer le vers dans son ambiance pour voir que *hoc visum* reprend le *vidit* qui le précède :

Quo magis inceptum peragat lucemque relinquat,
Vidit, turicremis cum dona imponeret aris —
Horrendum dictu —, latices nigrescere sacros
Fusaque in obscenum se uertere uina cruorem.
Hoc uisum nulli, non ipsi effata sorori.

F a *sorori est* ; Virgile avait peut-être écrit *sororist*.

V. 203 à propos de *amens animi*, il était inutile de signaler l'explication de *animi* par un locatif, depuis longtemps reconnue fausse et abandonnée : c'est un des multiples exemples du génitif de relation, comme *integer mentis*, etc., cf. Stolz-Leumann-Hofmann, Latein. Gramm., p. 402. V. 296, lire *quis* au lieu de *qui*, comme dans la note.

Ce volume fait partie d'une collection d'auteurs grecs et latins intitulée 'Convivium' que dirige le professeur G. Nencioni de l'Université de Rome. Plusieurs études ou éditions sont déjà parues ; d'autres — nombreuses — sont en cours d'impression ou en préparation. Souhaitons qu'elles nous apportent des textes moins exploités que celui-ci.

A. Ernout.

Tito Livio, *libro XXI*, edición, estudio preliminar y commentario por Jose Vallejo, Madrido, Instituto « Antonio de Nebrija », 1946 ; cxx-156 p. in-8°.

J'ai reçu pour la *Rev. de Philologie* ce livre, mis à la poste à Paris, sans autre indication : procédé d'envoi un peu bizarre, mais nous avons appris à ne plus nous étonner de rien. La couverture m'apprend qu'il est édité par le ' Consejo superior de investigaciones cientificas ', et fait partie des ' Clasicos « Emerita », griegos y latinos, con notas ' ; les publications Emerita comprennent plusieurs séries : Anejos de « Emerita » (4 numéros

dont 3 sont des traductions de Kretschmer et de Kroll) ; Clasicos « Emerita » con notas (17 numéros parus ou en préparation) ; Clasicos « Emerita » sin notas (2 numéros) ; Serie Humanística (2 numéros dont un, une édition de la *Dialectica* de J. L. Vives, par M. J. Estelrich, en préparation). De tous ces ouvrages, cette édition de Tite-Live est le seul que je connaisse. Je dois dire tout de suite qu'elle est fort bien faite. La présentation en est agréable : beau papier, beaux caractères, bonne mise en pages, illustrations et cartes bien choisies. Le fond est aussi soigné que la forme. L'introduction discute longuement les problèmes que pose le livre de Tite Live. M. Vallejo, comme il est naturel, donne une importance spéciale aux questions concernant l'Espagne ; il va même jusqu'à expliquer, non sans quelque témérité, l'origine et le sens de certains toponymes, *Arse / Saguntum*, *Cese / Tarraco* ; il défend avec force la graphie *Laietani*, qui désigne une peuplade distincte des *Lacetani* (distinction du reste déjà admise depuis longtemps, et Hübner avait déjà proposé de lire *Laeetani* avec les mss) ; mais il traite avec le même soin d'autres questions étrangères à l'Espagne, notamment de la localisation du passage des Alpes, sans arriver à une conclusion certaine ; ou du sens de passages controversés : par ex. de l'expression *ratibus iunctis* (ch. 27, 6) qu'il traduit par « puente de balsas » ; bref tout indique une édition studieusement élaborée par un philologue qui ne se contente pas d'adopter tout bonnement les opinions reçues, mais qui les discute et s'efforce de les corriger au besoin. Les modifications au texte traditionnel sont peu nombreuses : la plus importante est celle du ch. 40, 7 où M. Vallejo lit : *nisi creditis, qui exercitu incolumi pugnam detractavere, eos* [*duabus partibus peditum equitumque in transitu Alpium amissis*] *cum plures paene perierint quam supersint, plus spei nactos esse.* — Il considère la phrase entre [ ] comme une glose, et corrige le *qui* des mss. en *cum*. Il n'y a aucune raison, selon moi, d'éliminer l'ablatif absolu, et la correction la plus simple du *qui* des mss. est le *quia* d'Alschefski.

Je suis étonné de ne pas trouver mention, dans la Bibliographie, de l'ouvrage fondamental de Riemann sur la langue et la grammaire de Tite Live. Sans doute cette bibliographie est-elle présentée comme une « *seleccion* ». Mais tout de même...

A. Ernout.

Petronii Arbitri *Cena Trimalchionis*, testo critico e commento di Enzo V. Marmorale. La Nuova Italia editrice, Firenze, 1947, xviii-178 p. in-16.

Après l'édition de la Cena due à M. Maiuri, l'Italie nous envoie celle-ci, qui inaugure une Biblioteca di Studi superiori, Filol. Lat. La bibliographie montre que l'auteur s'est bien documenté pour établir texte et commentaire. La préface, assez courte, consiste surtout en une histoire du texte ; à la fin M. Marmorale annonce qu'il traite dans un ouvrage en cours d'impression les problèmes que posent le Satiricon et son auteur : date, langue, identité de Pétrone : dès maintenant, il indique qu'il est convaincu que Pétrone ne fut pas « il cortigiano di Nerone, ma un membro della gens Petronia, che a una seconda fioritura al tempo di Marco Aurelio et di Commodo, ai quali era legata di parentela, e che esso fu, con altri consanguinei, vittima della follia commodiana, o sopravisse fino al tempo di Elagabale ». Attendons son argumentation ; clora-t-elle définitivement le débat ? Je crains bien qu'après comme avant chacun des contestants ne reste sur ses positions, comme c'est le cas pour le Catalepton.

Le Commentaire, très abondant, s'efforce de résoudre toutes les difficultés du texte : comme il est inévitable, il n'y parvient pas toujours : e. g. ch. 44, 8 je ne vois pas comment *oliorum* peut être le « genitivo pl. della forma arcaica di *ille*, della quale rimasero il nom. plur. e il dat. sing. *olli* e la forma avverbiale *olim* ». Le gén. pl. de *olle* (ou *ollus* dans Varron) ne pourrait être que *ollorum*. Parfois la note constate plus qu'elle n'explique : ainsi 45, 5 il ne suffit pas de dire que *caldicerebrius* est composé de *caldus* et de *cerebrum*, ce qui est évident : on aurait aimé un mot sur ces composés tardifs qu'emploie notamment la langue des traducteurs de l'Écriture, *mundicors*, *prauicordius*, *suauiludius*, *uniuirius*, *benemorius*, *oridurius*, etc., et que Pétrone présente encore dans *fulcipedia* 75, 6 que M. M. aurait dû rapprocher de *caldicerebrius*. Il s'agit là fort probablement d'une influence grecque.

Aucune édition de Pétrone ne peut être parfaite. Celle de M. Marmorale rendra des services aux étudiants, pour qui elle est faite.

A. Ernout.

Pline le Jeune, t. IV ; *Lettres, l. X, Panégyrique de Trajan* ; texte établi et trad. par M. Durry, xvii-198 p. en majeure partie doubles ; Paris, Les Belles-Lettres, 1947.

Le livre X des *Lettres* de Pline le Jeune, qui contient la correspondance qu'échangèrent Pline, alors gouverneur de Pont-Bithynie, et Trajan, le panégyrique de l'empereur forment un ensemble, que les éditeurs ont avec raison réuni dans un même volume ; et ce volume, il était tout indiqué d'en confier le soin à M. Durry, qui, en 1938, a donné du Panégyrique un texte muni d'une préface et d'un commentaire abondant [1], où il a montré ses qualités de latiniste et d'historien. Pour établir le texte du l. X, nos ressources sont maigres, et reposent sur le témoignage d'un seul manuscrit, aujourd'hui perdu, le *Parisinus*, que nous ne connaissons que par les éditions anciennes, et par une copie de seconde main, retrouvée en 1888 par G. Hardy dans la Bibliothèque Bodléienne d'Oxford. Pour le Panégyrique, dont le texte nous a été conservé dans le *Corpus Panegyricorum* en tête duquel il figure, nous sommes un peu mieux pourvus, quoique aucun de nos mss. ne soit antérieur au xv^e^ siècle. Du reste les éditions antérieures, notamment celles de Schuster pour la Correspondance, celles du même Schuster et de G. Baehrens pour le Panégyrique, avaient laissé peu de place à de nouvelles découvertes. M. Durry ne s'est pas livré au jeu des conjectures ; son texte est même plus conservateur que celui de G. Baehrens — qui pourtant n'avait point les mêmes audaces que son père Émile. Le commentaire et les préfaces sont sobres, mais donnent les renseignements essentiels : on notera la notice spéciale (p. 69 et s.) consacrée aux deux lettres sur les chrétiens, qui expose impartialement l'état de la controverse, et en donne une bibliographie bien au courant.

Les deux textes sont d'un style très différent : simple, administratif, ou familier dans la correspondance ; orné de toutes les fleurs de la rhétorique dans le Panégyrique : la traduction fait bien apparaître ce contraste.

A. Ernout.

---

1. Cf. le compte rendu que j'en ai donné dans la *Revue de Philologie*, XIII (1939), p. 272.

I. Quinte-Curce, *Histoires*, t. I (l. III-VII), texte établi et trad. par H. Bardon, Paris, Les Belles-Lettres, 1947 ; xx-212 p. doubles ; II. Sénèque, *Lettres à Lucilius*, t. II (l. V-VII), texte établi par F. Préchac et trad. par H. Noblot ; Paris, Les Belles-Lettres, 1947 ; 148 p. doubles.

C'est une heureuse idée que d'avoir songé à enrichir d'un Quinte-Curce la Collection des Universités de France. L'auteur n'est pas sans talent, et le personnage dont il écrit la vie est une des figures les plus attachantes de l'histoire. Depuis la thèse de Dosson, parue en 1887, et l'édition classique qu'il avait donnée de Quinte-Curce, et dont le dixième tirage avait été revu en 1916 par R. Pichon, l'historien était demeuré négligé en France. Tout en rendant à Dosson un hommage mérité, M. Bardon a voulu faire profiter son texte des travaux parus depuis 1887, il a pu, grâce à l'aide de Mlle Vielliard, secrétaire de l'Institut de recherche et d'histoire des textes[1], collationner sur des reproductions photographiques, les mss *P* (Parisinus 5716), *B* (Bernensis 451) *M* (Parisinus 5717) ; l'annotation, que les conditions mêmes de l'édition ne permettaient pas d'étendre, donne les éclaircissements essentiels qu'elle puise aux meilleures sources, Berve, Radet, Wilcken ; la traduction s'efforce de rendre la couleur du style de Quinte-Curce ; le jugement sur la valeur historique et les qualités littéraires est équitable. Enfin l'édition de M. Bardon a été soumise à la revision précieuse de M. H. Frère, qui a mis à ce travail toute son érudition et tout son dévouement.

L'apparat est fait soigneusement, et vise à être complet : cette tendance lui fait accueillir trop complaisamment quantité de variantes graphiques — elles prennent bien les 9/10 de l'apparat — sans intérêt ni pour la constitution du texte, ni même souvent pour l'histoire de la tradition : au hasard je note p. 95 : 2 hinnitus B^c *M* : hynnitus P^c (*de P non liquet*) *B F L V* // optimum *B M* : obtimum *P*, *F L V* // 3 Parmenio *P*, *F M V* : parmœnio *B L* // Scytharum *I* : scytarum *codd.* //, etc.. L'éditeur doit savoir choisir : et cette apparente acribie égare plus qu'elle n'éclaire. A une époque où l'impression est si coûteuse, et la situation des éditeurs si difficile, il faut plus que jamais renoncer à ces superfluités fallacieuses.

J'ai rencontré peu de conjectures personnelles : je note toutefois, l. IV, 12, 3 cum *ducentis* equitibus : les mss. ont : scytis *P* scitis *B F L M* que les précédents éditeurs s'accordent à rejeter : citis *Freinsheim*, *Dosson*, suetis *Stangl*, *Büttner*, suis *Hedicke*, trecentis *Dostler*. J'aurais aimé que M. B. justifiât sa correction, même brièvement : et je constate — avec étonnement — qu'à ce texte *Praemissum deinde cum* ducentis *equitibus Menidan iubet explorare ubi Darius esset* correspond la traduction : *Il envoie ensuite Ménidas et* trois cents *cavaliers, avec ordre d'observer la position de Darius*. Il faudrait s'entendre.

Voici quelques autres leçons, qui me paraissent discutables : III, 8, 25 Ergo non mediocris animos *capiebat* formido, — quippe itineri *quam* proelio aptiores erant — raptimque arma capiebant. L'apparat porte : animos capiebat *ego* : animos *codd.* Il est peu vraisemblable que Quinte-Curce ait employé dans la même phrase avec deux valeurs différentes *capiebat* et *capiebant*, et du reste, dans la première partie, c'est le parfait et non l'imparfait qui conviendrait ; III, 8, 15 Thessali inulti *eos* occupauerant. Apparat : inulti eos *ego* : inulti *codd.* Il eût fallu ajouter qu'on lit déjà dans

1. C'est sans doute par erreur que M. Bardon imprime : Institut de Recherche d'histoire et des textes, p. xix.

Dosson (et sans doute dans d'autres éditions) : *eos* Thessali inulti occupauerant ; III, 12, 21 uirgines reginas des mss. me paraît peu vraisemblable, et la correction *regias*, nécessaire ; de même § 23 : mereris ut ea precemur tibi, quae Darceo nostro quondam precatae sumus ; et, ut uideo, dignus es... Comment expliquer la tautologie *mereris... dignus es* ? Les éditeurs anciens l'ont bien vu, qui ont corrigé différemment le *ut uideo*. On peut hésiter sur la correction, mais le texte des mss. est indéfendable, malgré l'effort de M. B. pour distinguer dans la traduction mereris « tu as droit » et dignus es « tu en es digne » ; IV, 1, 15 : In Phoenicen *inde* descendit ; apparat, Inde *ego* : dein *Stangl*, *Hedicke* ; ajouter *deinde* Dosson, qui s'explique par un saut du même au même DEINDE DESCENDIT ; IV, 1, 31 castrisque positis uictores ad populandos agros : je ne m'explique pas cette phrase nominale, et un verbe comme *discurrunt*, ajouté par les anciens éditeurs, me paraît nécessaire. ; — l. V, 1, 2 in conspectu dari : je ne connais que *in conspectum dari*, cf. Thes. Ling. Lat. IV, 490, 74 et s. ; l. V. 3, 9 simul admonens, [inter haec] eminus petebatur : la suppression de *inter haec* est toute gratuite, et elle ne remédie pas à la gaucherie de la phrase ; V, 72, 2 ancipitem hostem « ennemi jamais déclaré » ? non, mais « ennemi toujours prêt à passer d'un camp à l'autre », « flottant entre les deux partis » traduit Dosson ; c'est un « agent double » ; l. VI, 3, 7 fruges quoque maturitatem *statuto* tempore expectant ; *statuto* ne convient pas, et le *stato* de *P* suggère naturellement *stato*, qu'imprime Dosson, et qui n'est pas signalé dans l'apparat.

J'ai déjà rendu compte du premier volume des *Lettres à Lucilius* dû à la collaboration de MM. Préchac et Noblot. La méthode, hélas !, n'a pas changé, et je ne puis que renvoyer aux critiques que j'ai faites précédemment[1].

Je le répète encore une fois : c'est un métier que de faire une édition de texte, et un métier qu'on ne peut se flatter de connaître sans apprentissage, comme sans bon sens. « Car ce n'est pas assez » dit Descartes « d'avoir l'esprit bon, mais le principal est de l'appliquer bien[2]. » Et quant au bon sens, je ne suis pas si sûr qu'il soit « la chose du monde la mieux partagée ».

A. Ernout.

I. Apulée, *Les Métamorphoses* ou *L'Ane* d'Or trad. par Paul Vallette ; xxvi-338 p. in-8° ; II. Lucrèce, *De la Nature*, trad. d'Alfred Ernout ; xxviii-324 p. in-8°. Paris, Les Belles-Lettres, 1947.

Sous le titre 'Les grandes œuvres de la littérature latine' la Librairie Les Belles-Lettres a eu l'heureuse idée de publier, sans le texte latin, les traductions des œuvres les meilleures, les plus représentatives, ou les plus actuelles que Rome nous a laissées. Une courte préface, quelques notes indispensables à l'intelligence du texte sont jointes à la version française. La présentation du livre est élégante et dans ces temps de misère, dénote un effort dont l'éditeur mérite d'être félicité : résultat d'autant plus louable que le prix de ces volumes a été résolument fixé très bas.

A. Ernout.

---

1. V. *Revue de Philologie*, 1946, p. 177.
2. *Discours de la Méthode*, 1re partie.

AMMIANI MARCELLINI, *Rerum gestarum capita selecta*, ed. Ioa. Bapt. PIGHI ; Neuchâtel, Editions du Griffon ; Paris, C. Klincksieck, 1948 ; XXX-74 p. in-8°.

Ce petit volume est le second de la Bibliotheca Neocomensis que dirige M. M. Niedermann [1]. Le choix de l'auteur et celui de l'éditeur sont également heureux. Ammien Marcellin est d'une classe bien supérieure à celle des autres historiens du Bas-Empire, et son œuvre est, dans les programmes de nos Facultés, victime d'une injuste négligence que ce choix permet de réparer ; d'autre part M. Pighi s'est signalé par nombre de travaux importants comme éminemment qualifié pour présenter son texte. Il l'a fait pour ces extraits avec autant de soin et d'exactitude que s'il s'agissait de donner une édition complète : *Prolegomena* abondants divisés en des chapitres : I De Ammiani Marcellini vita et scriptis ; II De codicibus et editionibus ; III De clausulis ; IV Summarium librorum Rerum gestarum ; les trois premiers sont accompagnés d'indications bibliographiques copieuses, et méthodiquement classées. Comme l'a fait M. Niedermann pour son Quintilien, M. Pighi s'est borné à donner un texte sans commentaire, muni seulement d'un apparat critique ; mais cet apparat il a mis tous ses soins à le rédiger, étudiant avec soin la tradition manuscrite depuis l'archétype perdu, écrit en capitale rustique du v/vi^e^ siècle jusqu'aux manuscrits italiens du xv^e^, et joignant à ces témoignages les leçons dignes d'être mentionnées que fournissent les éditions imprimées du texte depuis l'éd. princeps d'Angelus Sabinus (Rome, 1474) jusqu'à celle de Clarke-Traube-Heraeus (Berlin, Weidmann, 1910-1915). Le texte repose surtout sur le témoignage du Fuldensis (V et Vm^2), et des fragments de Marbourg (M), tous deux du IX^e^ siècle ; puis, parmi les mss. récents, sur le Vaticanus Lat. 2969, du xv^e^ s. (E, E m^2, E m^3), les leçons de V m^3, les variantes fournies par l'édition de Gelenius ; enfin sur le travail critique et l'exégèse des différents éditeurs. Cette constatation a conduit M. Pighi à diviser son apparat en 3 parties : « Apparatum igitur primum confeci plenissimum, lectionum uarietate descripta quas habet VV m^2 (et M). In alterum uero apparatum lectiones V m^3 E G, corruptam coniectura memoriam, collegi, siue in textum recepi. Haec ut facerem, non solum Clarkii apparatum, sed etiam codicum M V E imagines photographicas contuli. Tum tertium apparatum adieci, quo et Clarkii, editoris optimi, lectiones repudiatas memorarem, et eos nominarem, quibus auctoribus a traditis uerbis recessissem » (p. XXI). C'est un peu compliqué : ainsi par ex. p. 8, l. 22 quorum metu aliquotiens, *antequam* gradum conferrent amissis pluribus, abierе dispersi. Il faut se reporter à l'apparat I pour y trouver . antequam] in aliquā ; puis à l'apparat II pour y lire antequam] cum G in aliquem E ; enfin à l'apparat III pour y apprendre antequam *C F W Müller, Haupt.* Je crois qu'on aurait pu rédiger plus simplement et plus clairement, sans que l'exactitude y perdît.

Les extraits eux-mêmes sont rangés dans un ordre logique : I. De historiae conscribendae ratione (p. 1-3) ; II. Bella (p. 3-35) ; III. Mortes et declarationes augustae (p. 35-48) ; IV. Res urbanae (p. 49-60) ; V. Res Christianae (p. 61-64) ; VI. Excursus : 1. de Rheno ; 2. de Rhodano ; 3. de Hunis (p. 65-71), M. Pighi a pris soin de distinguer par l'emploi de signes spéciaux (italique, crochets) tout ce qui s'écarte de la tradition : c'est peut-être pousser un peu loin le scrupule que d'écrire Gr <a> ecus avec *a* entre crochets (p. 2, l. 17), parce que les mss. ont Grecus ou <h> aut (mss.

1. Cf. *Rev. de Philol.*, 1948, p. 106.

aut), p. 6, 2, 8 ; l <a> euam, s <a> eptus, ex <h> ortationibus (p. 14, l. 10 et 15, p. 15, l. 12) ; etc.

Une connaissance plus approfondie de la langue du IVe siècle a fait reconnaître l'authenticité de certaines leçons que les précédents éditeurs, par un souci de correction déplacé, avaient imprudemment corrigées. Le texte de M. Pighi est donc de tendance conservatrice ; par ex. p. 1, l. 15 *ueritatis saepe contigua* au lieu de *ueritati saepe contigua* de Lindenbrog Clark (cf. p. 15, 8) ; p. 2, l. 15 *epistola* au lieu de *epistula* de Clark ; p. 13, l. 17 *audax et fidus ingenti robore lacertorum* : *fidus* est rétabli, d'après Löfstedt, au lieu de *fidens* adopté par les éditeurs depuis Gelenius. M. Pighi défend brièvement dans l'apparat les nouvelles leçons qu'il apporte ou qu'il adopte ; embryon de commentaire fort utile dans ce texte difficile, et qu'on eût aimé voir développé davantage : je cite à titre d'exemples : p. 12, l. 11 laxare *est ital.* lasciare, *franç.* laisser ; p. 37, l. 16 popularitas *est occursatio popularis, blanditiae quibus populi fauorem quis captat* ; p. 70, l. 10 pilare, *franc.* piller, *primus habet Ammianus.* Ce petit volume, au lieu de se contenter, comme trop souvent de découper quelques extraits dans une édition antérieure, est le fruit de longues études et de mûres réflexions : travail neuf, original, qui fait souhaiter que M. Pighi nous donne bientôt le texte complet d'Ammien Marcellin.

A. Ernout.

St Augustine, *The first catechetical Instruction* transl. by Joseph P. Christopher. The Newman Bookhop, Westminster, Maryland, 1946 ; 171 p. in-8°.

Sous la direction de MM. Johannes Quasten et Joseph C. Plumpe, l'Université catholique de Washington a commencé de publier, sous le titre Ancient Christian Writers, des traductions en anglais des œuvres des Pères de l'Église. La traduction du De catechizandis Rudibus, n° 2 de cette collection, est l'œuvre du Rev. Joseph P. Christopher, le même qui en 1926 avait présenté, comme thèse à cette même Université catholique, une édition avec traduction, introduction et commentaire de ce même traité, dont P. de Labriolle a rendu compte dans la *Rev. de Philologie*[1]. Le P. Christophe a repris sa traduction en tenant compte des critiques qui lui avaient été faites, et des travaux dont le texte a été l'objet depuis 1926 ; il a condensé son commentaire en insistant spécialement sur le vocabulaire : il faut bien dire que ces notes se comprendraient davantage si le texte latin accompagnait la version anglaise ; une brève introduction dégage avec clarté l'objet du traité, son intérêt historique et actuel. L'édition, sobre, élégamment présentée, rendra service aux lecteurs qui n'osent affronter directement le latin original.

A. Ernout.

Saint Augustin, *La Cité de Dieu*, texte latin et traduction française avec une introduction et des notes par Jacques Perret, tome deuxième (livres VI-X). Librairie Garnier, Paris, 1946 ; in-16, XXXII-543 pages.

A une époque bouleversée comme la nôtre, où l'on entend parler si souvent de mondes qui finissent et d'autres qui commencent, l'idée de donner de la *Cité de Dieu* une bonne édition de vulgarisation répondait à un souci

1. 1928, p. 393.

d'actualité fort légitime. P. de Labriolle qui l'avait entreprise, n'a pu en publier que le premier tome (livres I-V) ; et c'est à M. Jacques Perret qu'a échu le soin du second (livres VI-X), la traduction des livres VI et VIII étant encore dans celui-ci l'œuvre de l'éminent historien de la littérature latine chrétienne.

Les hautes inspirations d'où provient pour beaucoup l'attrait exercé par saint Augustin, ne peuvent persister sans défaillance au cours d'un ouvrage aussi étendu que la *Cité de Dieu*. En particulier, dans ces livres VI-X, l'idée centrale n'apparaît guère au milieu des discussions de l'auteur soit avec Varron au sujet du paganisme romain, soit avec Apulée ou Hermès Trismégiste ou Porphyre sur la médiation des démons. Très loyalement, M. J. Perret, tout en cherchant à retrouver le cheminement de la pensée de saint Augustin, ne craint pas de signaler dans son introduction les insuffisances, conscientes ou non, de sa dialectique, et le soupçonne même d'avoir « cédé à la tentation des triomphes faciles » (p. XII).

Dans une édition de ce genre qui laissait peu de place au commentaire, les notes de l'introduction et surtout de la fin du volume apportent cependant des renseignements précis et substantiels, ainsi que la possibilité de les compléter par de fréquentes indications bibliographiques. M. J. Perret paraît tout à fait à l'aise dans ces textes qui intéressent l'histoire des religions autant que la théologie proprement dite. La philologie, en revanche, est entièrement sacrifiée, et non seulement dans le commentaire, mais dans l'établissement du texte qui reproduit simplement celui de Dombart revu par Kalb, Leipzig, Teubner, 1928 : on aurait, du reste, mauvaise grâce à ne pas tenir compte des dimensions et du caractère de l'ouvrage. La traduction est aisée et courante, parfois un peu lâche.

François THOMAS.

Louis DELATTE, *Textes latins et vieux français relatifs aux Cyranides*. Liége, Faculté de Philosophie et Lettres, 1942 ; x-352 p. in-8°.

Le nom d'Armand Delatte figure à plusieurs reprises dans le catalogue des ouvrages publiés dans la Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de la Faculté de Liége, où il signe des travaux excellents[1], dont les derniers surtout se rapportent au folklore, à la superstition et à la magie. Le nom de Louis Delatte y figurera non moins brillamment désormais : il vient d'enrichir la collection de précieux ouvrages : celui dont le titre est cité plus haut (fasc. XCIII de la Bibliothèque), et un autre intitulé Les Traités de la Royauté d'Ecphante, Diotogène et Sthénidas (Fasc. XCVII, 1942, x-318 p.).

Je ne puis que signaler le premier, — et encore en profane : les Cyranides sont bien loin de mon champ d'études. Ce sont, nous dit l'auteur, un ouvrage grec en quatre livres, où sont accumulées des recettes de médecine et de magie. Comme beaucoup d'ouvrages similaires, c'est une compilation assez hétérogène, où des éléments grecs se mêlent à des éléments orientaux.

1. Fasc. XXIX. Essai sur la politique pythagorienne, 1922 ; Fasc. LVIII. Le troisième livre des souvenirs socratiques de Xénophon, 1933 ; Fasc XXXIV. Les manuscrits à miniatures et à ornements des Bibliothèques d'Athènes ; Fasc. XXXVI. Anecdota Atheniensia ; fasc. XLVIII. La catoptromancie grecque et ses dérivés 1932 ; Fasc. LXXI Herbarius, 1937 ; Fasc. LXXXVIII. Anecdota Atheniensia et alia, t. II, 1940.

C'est un recueil aussi qui n'a cessé d'être vivant, en raison des vertus que la croyance populaire attachait aux recettes et aux pratiques qu'il contenait : aussi la tradition manuscrite en présente-t-elle des variations assez grandes. L'ouvrage a été traduit de bonne heure en latin ; et cette traduction a été faite sur un ms. antérieur de plus d'un siècle au moins au plus ancien ms. grec que nous possédons encore ; il représente aussi une tradition différente, qui n'est attestée dans les mss. grecs que par des témoins plus jeunes de trois siècles au moins. Enfin la traduction, d'une scrupuleuse littéralité, permet d'entrevoir sous le latin l'original grec. Il était donc indispensable, avant de donner une nouvelle édition du texte grec, de la préparer par une édition de la traduction latine.

M. L. Delatte l'a fait avec beaucoup de soin, et de méthode : dépouillement complet de mss. existants, apparat critique exact et clair. A cette traduction (p. 11-206) il a joint le texte du Compendium Aureum (p. 207-233), du de XV Stellis d'Hermes (p. 235-288), enfin un opuscule en français, copié vers la fin du XIV^e^ s., intitulé 'Le livre des secrets de nature' (p. 291-352) qui n'est le plus souvent qu'une traduction abrégée des Cyranides — avec pourtant des variantes qui « ne sont pas sans valeur ». Contribution érudite à l'histoire des croyances populaires, et de la survie de la magie antique, ce livre intéressera les historiens de la médecine, les folkloristes, et même les historiens de la langue française. Il a valu à son auteur le titre d'élève diplômé de notre École pratique des Hautes Études ; rarement ce titre fut mieux mérité.

A. Ernout.

Nous croyons être utile aux lecteurs de la Revue de Philologie en reproduisant cette circulaire des directeurs du Thesaurus Linguae latinae, qui rend compte de l'état actuel et de l'avenir de la publication.

A. Ernout.

Leipzig, im Februar 1948

An die Bezieher und Interessenten des Thesaurus linguae latinae.

Die Arbeit am Thesaurus Linguae Latinae, dem grossen wissenschaftlichen, von Eduard Wölfflin begründeten und von den deutschen Akademien herausgegebenen Wörterbuch der latinischen Sprache, hat während des vergangenen Krieges nie aufgehört und geht auch jetzt, bei allen noch bestehenden Schwierigkeiten, weiter. Arbeitsstätte des Institutes, das seinen Apparat (das gewaltige Zettelmaterial, die Bibliothek) völlig unversehrt hat erhalten können, ist noch immer die Benediktinerabtei Scheyern ; die Rückführung von diesem Bergungsort nach München, dem eigentlichen Sitz des Thesaurusbüros, wird vorbereitet. Die deutschen Akademien und der Staat Bayern, bisher die hauptsächlichsten Kostenträger, tun das ihnen Mögliche, um den Fortgang des Werkes zu gewährleisten. Daneben schenkt das Ausland dem Unternehmen tätiges Interesse : seine Hilfsbereitschaft hat zunächst einen Ausdruck darin gefunden, dass von der Schweizerischen Thesaurus-Kommission in Verbindung mit wissenschaftlichen Körperschaften in den USA, England und Schweden (American Philological Association, The British Academy, Kungl. Vitterhets Historie och Antikvitets Akademien) ein Schweizer, früherer langjähriger Mitarbeiter am Thesaurus, für die Stelle des Generalredaktors zur Verfügung gestellt wurde.

Die Drucklegung des Werkes ist seit Ende 1943 unterbrochen ; zuletzt waren erschienen : Band V 2 Fasc. 10 (bis expavesco), VII 1 Fasc. 8 (bis

induviae), VIII Fasc. 4 (bis membrum). Druckfertiges Manuskript liegt bei den Redaktionen aller in Arbeit befindlichen Bände (E, I, M) je für mehrere Faszikel vor. Mit dem Abschluss des E-Bandes, an dem nur noch vier Faszikel fehlen, wird die erste Hälfte des Gesamtwerkes (A-H) vollendet sein. Es besteht daher die Absicht, den Druck dieses Bandes vordringlich zu fördern, ohne dass jedoch das gleichzeitige Erscheinen von I-und M-Faszikeln in Frage gestellt wäre.

Die Verlagsgesellschaft B. G. Teubner, bei der von früher her die Verlagsrechte liegen, hofft, den Faszikel V 2, 11 (expavesco-expono), dessen Satz bereits begonnen hat, im kommenden Frühjahr ausliefern zu können.

Leitung des Thesaurus wie Verlag bitten, hieraus zu ersehen, dass sie alle Kräfte der Fortsetzung des Werkes mit dem Ziele eines möglichst baldigen Abschlusses zuwenden wollen, wenn auch daneben zusätzliche Aufgaben entstanden sind, da der Verlag im Jahre 1943 sein gesamtes Lager an früher erschienenen Bänder verlor. Vernichtet wurde auch der Bestand an einzelnen Lieferungen, die zwischen 1940 und 1943 fertiggestellt waren, aber einer Anzahl ausländischer Bezieher nicht mehr geliefert werden konnten. Der Verlag wird den Nachdruck dieser Faszikel möglichst bald zu erreichen suchen. Die neue Bereitstellung der früheren Bände wird gleichfalls im Auge behalten.

Aus technischen Gründen werden die bisherigen Bezieher gebeten, ihre Adressen und genaue Angaben über die zuletzt bezogenen Lieferungen dem Verlag bzw. der Sortimentsbuchhandlung, durch die der Bezug erfolgt zur Weiterleitung an den Verlag zu übermitteln. Eine durch die Verhältnisse verursachte Erhöhung des Bezugspreises auf etwa das Doppelte — nach der derzeitigen deutschen Währungslage gerechnet — wird voraussichtlich in Kauf genommen werden müssen. Soweit keine Antwort auf dieses Schreiben erfolgt, nehmen Thesaurus-Leitung und Verlag an, dass die neu erscheinenden Faszikel an die bisherige Adresse geliefert werden sollen und dass der Bezieher die erschienenen Teile lückenlos einschliesslich des zuletzt ausgegebenen Fasc. VII 1,8 (I) besitzt.

Neue Bezieher werden gebeten, ihre Anmeldungen ebenfalls dem Verlage umgehend zuzustellen. Die Direktion des Thesaurusbüros, die für alle wissenschaftlichen Auskünfte gern zur Verfügung steht, bittet im Einvernehmen mit dem Verlag die Empfänger dieses Rundschreibens, seinen Inhalt auch weiteren Interessenten zugänglich zu machen. Die Unterzeichneten danken im voraus für jede Unterstützung; denn es ist ihr Wunsch, dass alle Freunde lateinischer Sprache und antiker Kultur ihre Teilnahme dem Werke erhalten oder neu zuwenden : gilt es doch, die Schätze jener Sprache zu bergen, die eine der Grundlagen unserer geistigen Existenz ist.

Für die Herausgeber : als Geschäftsführer der Akademischen Kommission für die Herausgabe des Thesaurus Linguae Latinae : Der stellvertretende Vorsitzende gez. Prof. Dr. Albert Rehm (13 *b*) München 23, Montsalvatstr. 12.

Die Direktion des Thesaurusbüros Der Generalredaktor gez. Dr. Heinz Haffter (13 *b*) Kloster Scheyern, bei Pfaffenhofen/Ilm (Oberbayern).

Für den Verlag : B. G. Teubner Verlagsgesellschaft Verlagsredaktion gez. Herbert Marx (10 *b*) Leipzig C 1, Poststr. 3.

DERNIERS OUVRAGES REÇUS

Bulletin des Études Portugaises et de l'Institut Francais au Portugal, N. S., t. XI (1947), 348 pages, br. in-8°, Coimbra. Coimbra Editora, 1947.

Delatte (Armand), *Les Portulans grecs* (Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Liége, fasc. 107), XII, 400 pages, br. in-8°, av. 1 carte, Liége, Faculté de Philosophie et Lettres, 1947.

Delatte (Louis), *Les traités de la Royauté d'Ecphante, Diotogène et Sthénidas* (Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Liége, fasc. 97), X, 318 pages, br. in-8°, Liége, Faculté de Philosophie et Lettres, 1942.

Dioniso (*Bollettino dell'Istituto Nazionale del Dramma Antico*) N. S., vol. X, fasc. 4 (octobre 1947), p. 247 à 331, br in-8°, Siracusa, Istituto Nazionale del Dramma Antico, 1947, Prix : L. 150.

Gordon (A. E.), *Supralineate Abbreviations in Latin Inscriptions* (University of California Publications in Classical Archaeology, vol. II, N° 3), p. 59 à 132, br. in-8°, Berkeley, University of California Press, 1948.

Grande (Carlo Del), *Hybris : Colpa e Castigo nell' espressione poetica e letteraria degli scrittori della Grecia antica* (da Omero a Cleante), 560 pages, br. in-8°, Napoli, Ricciardi, 1947, Prix : L. 800.

Herter (Hans), *Vom dionysischen Tanz zum komischen Spiel* (Darstellung und Deutung, vol. I), 59 pages, br. in-8°, Iserlohn (Westf.) Silva-Verlag, 1947.

Hoefftiani, *Certaminis poetici Carmina : Vindemia, Patrius Amor, Nuntiorum Publicorum Glutinator, Mater*, 8, 25, 16, 16 pages, br. in-8°, Amstelodami Academia Disciplinarum Neerlandica, 1947.

Long (Herbert Strainge), *A Study of the Doctrine of Metempsychosis in Greece from Pythagoras to Plato* (Dissertation Princeton University), 93 pages, br. in-8°, Princeton, 1948.

Lorenzi (Attilio de), *Quaderni Filologici*, II : *Dimidiatus Menander alla luce della polemica antiaccista di Cicerone*, 49 pages, br. in-8°, Napoli, Attilio de Lorenzi, 1948, Prix : L. 400.

Marmorale (Enzo V.), *La questione petroniana* (Biblioteca di cultura moderna, 444), 332 pages, br. in-8°, Bari, Laterza, 1948, L. 1.100.

Murphy (Gerard J.), *The Reign of the Emperor L. Septimius Severus from the Evidence of the Inscriptions*, 113 pages, br. in-8°, Philadelphia (Jersey City, N. J., St. Peters College Press), 1945, Prix : $ 1.60.

Paideia, *Rivista letteraria di informazione bibliografica*, II, 6 (novembre-dicembre 1947), p. 272 à 336 ; III, 1, 2 (gennaio-aprile 1948), 126 pages, br. in-8°, Arona, Paideia (Paris, C. Klincksieck). Prix d'abonnement : L. 800.

Papyrus de Philadelphie, édités par Jean Scherer (Publications de la Société Fouad I de Papyrologie, Texte et Documents, VII), XIV, 140 pages, 8 planches, br. in-4°, Le Caire, Institut Français d'Archéologie Orientale, 1947.

Perret (Jacques), *Latin et Culture*, 288 pages in-8°, Paris, Desclée de Brouwer, s. d. (1948), Prix : fr. 235.

Pisani (Vittore), *Grammatica Latina storica e comparativa*, XX, 307 pages, br. in-8°, Torino, Rosenberg et Sellier, 1948.

Pline le Jeune, t. IV : *Lettres*, livre X : *Panégyrique de Trajan*, texte établi et traduit par Marcel Durry, XVIII, 198 pages en majeure partie doubles, br. in-8°, Paris, Les Belles-Lettres, 1947.

Publications de la Faculté des Lettres de l'Université de Strasbourg, fasc. 188 : *Mélanges, V : Études Linguistiques*, 238 pages, 2 cartes et Index, br. in-8°, Paris, Les Belles-Lettres, 1945, Prix : fr. 300.

Quintiliani Institutionis Oratoriae liber XII, ed. by R. G. Austin, M. A., XLVIII, 248 pages, rel. in-8°, Oxford, Clarendon Press, 1948, Prix : 12/6.

Sirago (Vito), *La Scuola Neoterica* : saggio con edizione dei frammenti, 192 pages, br. in-8°, Arona, Paideia, 1947, Prix : L. 600.

Tertulliani Quinti Septimi Florentis De Anima, ed. with Introduction and Commentary by J. H. Waszink, Introduction, X, 50 pages, Text and Commentary 652 pages, rel. in-8°, Amsterdam, J. M. Meulenhoff, 1947, Prix : fl. 40.

Textes latins et vieux français relatifs aux Cyranides, édités par Louis Delatte (Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Liége, fasc. 93), 354 pages, br. in-8°, Liége, Faculté de Philosophie et Lettres, 1942.

Transactions of the American Philological Association, edited by John L. Heller, vol. 78, VI, 348 pages, br. in-8°, Lancaster, Lancaster Press.

Van der Ploeg, L., *Theramenes en zijn Tijd*, 278 pages, br. in-8°, Utrecht, Kemink en Zoon, s. d. (1948).

Van Otterlo, W. A. A., *de Ringcompositie als opbouwprincipe in de epische Gedichten van Homerus* (Verhandelingen der Kon. Ned. Akademie van Wet. Afd. Letterkunde, N. R. 51, 1), 95 pages, br. in-8°, Amsterdam, Noord-Hollandsche Uitg. Mij., 1948.

Van Otterlo, W. A. A., *Untersuchungen über Begriff, Anwendung und Entstehung der griechischen Ringkomposition* (Mededeelingen der Ned. Akademie van Wet., Afd. Letterkunde, N. R., 7, 3), p. 131 à 176 (46 pages), br. in-8°, Amsterdam, Noord-Hollandsche Uitg. Mij., 1944.

Westrup, C. W., *Note sur la Sponsio et le Nexum dans l'ancien droit romain :* le nouveau fragment des Institutes de Gaius (det Kgl. Danske Videnskab. Selskab, Hist. Filol. Meddedelser 31, 2), 28 pages, br. in-8°, København, Munksgaard, 1947, Prix : cr. 2.

TABLE DES MATIÈRES

ARTICLES ORIGINAUX

Pages

A. Benveniste. — Notes de vocabulaire latin..... 117
J. Guey. — Encore la « Pluie miraculeuse »..... 16
L. Lacroix. — Un nom de poisson énigmatique chez Xénocrate.... 127
P. Louis. — Sur le sens du mot AHP chez Homère..... 63
M. Niedermann. — *Iotacismus, Labdacismus, Mytacismus*..... 5
A. Pelletier. — L'image du frelon dans la *République* de Platon... 131

NOTES ET DISCUSSIONS

A.-J. Festugière. — W. Chase Greene : *Moira. Fate, God, and Evil in greek Thought*..... 147

BULLETIN BIBLIOGRAPHIQUE

W. H. Alexander. — Seneca's Dialogues VI, XI, XII (Consolationes); I, II, VII, VIII, IX, X (Miscellaneous Moral Essays). Éd. crit. et ann. (**A. Ernout**)..... 105
A. Alföldi. — Zu den Schiksalen Siebenbürgens im Albertum (**J. Zeiller**)..... 178
A. G. Amatucci. — La letteratura di Roma imperiale (**A. Ernout**).... 205
Ammiani Marcellini. — Rerum gestarum capita selecta, ed. J. B. Pighi (**A. Ernout**)..... 217
Apulée. — Les Métamorphoses ou l'Ane d'or trad. par P. Vallette 216
Aristotelis, de Sensu et de Memoria libri, éd. A. Förster (**P. Louis**)..... 188
B. Axelson. — Textkritisches zu Florus, Minucius Felix und Arnobius (**A. Ernout**)..... 108
C. Battisti. — La crisi del Latino (**A. Ernout**)..... 108
R. Bloch. — Les origines de Rome (**A. Ernout**)..... 78
H. Bolkestein. — Adversaria critica et exegetica ad Plutarchi quaestionum conuiualium librum primum et secundum (**P. Chantraine**)..... 96
J. Carcopino. — Les secrets de la correspondance de Cicéron : t. I et II (**A. Ernout**)..... 199
H. Cherniss. — Aristotle's Criticism of Plato and the Academy, vol. I. .....
H. Cherniss. — The Riddle of the Early Academy (**A Diès**)..... 82
M. Cohen. — Histoire d'une langue, le français (**A. Ernout**)..... 80
Corpus platonicum medii aevi. — 1. Raymond Klibansky, The Continuity of the Platonic tradition during the middle ages. 2. Plato latinus, vol. I : Meno (éd. V. Kordeuter et C. Labow-

sky). 3. Plato arabus, vol II : Alfarabius. De Platonis Philosophia (éd. Fr. Rosenthal et R. Walzer) (**A. Jagu**)..... 190
A. Dain. — Histoire du texte d'Élien le tacticien, des origines à la fin du moyen âge (**P. Chantraine**)..... 89
L. Delatte. — Textes latins et vieux français relatifs aux Cyranides (**A. Ernout**)..... 219
Démosthène. — Plaidoyers politiques : III. Sur les forfaitures de l'Ambassade, IV. Sur la Couronne, contre Aristogiton I et II, texte et trad. par G. Mathieu (**P. Chantraine**)..... 91
Donne di Roma antica : I. E. Malcovavi, Clodia, Fulvia, Marzia, Terenzia, II. E. Paratore, Plotina, Sabina e le due Faustine, III. Giannelli, Giulia e Servilia, IV. Amatucci, Domitilla, Elena madre di Costantino, V. A. Calderini, Le donne dei Severi, VI. E. Malcovati, Donne ispiratrici di poeti nell'antica Roma, VII. S. Mazzarino, Serena e le due Eudosie, VIII. G. Corradi, Cornelia e Sempronia (**A. Ernout**)..... 207
G. Diano. — I. Questioni Epicuree, II. Note Epicuree, III. DISSENTIO-ΔΙΑΙΣΘΑΝΟΜΑΙ e il problema della memoria, IV. Lettere di Epicuro e dei suoi, V. Epicvri Ethica, éd., crit. (**A. Ernout**)..... 97
J. E. Dufour. — Dictionnaire topographique du Forez et des paroisses du Lyonnais et du Beaujolais formant le département de la Loire (**A. Ernout**)..... 113
I. During. — Herodicus the Cratetan, a study in antiplatonic tradition (**A. Diès**)..... 81
A.-J. Festugière. — La révélation d'Hermès Trismégiste, I. L'astrologie et les sciences occultes (**G. Daux**)..... 179
A.-J. Festugière. — Liberté et civilisation chez les Grecs (**A. Ernout**)..... 179
H. Fournier. — Les verbes « dire » en grec ancien (**P. Chantraine**).. 89
H. Fränkel. — Ovid, A poet between two Worlds (**A. Ernout**)..... 104
P. Friedländer. — Documents of dying Paganism (**A. Ernout**)..... 202
G. Funaioli. — Studi di letteratura antica, vol. II, t. II (**A. Ernout**).. 206
J. J. Gavigan. — The syntax of the Gesta Francorum (**A. Ernout**)..... 113
P. G. Goidanich. — Rapporti culturali e linguistici tra Roma e gli Italici. Origine antica della cultura in Roma. L'inscrizione arcaica del Foro Romano, e il suo ambiente archeologico. Suo valore giuridico (**A. Ernout**)..... 100
A. Grenier. — La Gaule, province romaine (**A. Ernout**)..... 78
M. Gyula. — A Papyruszok, Vilagabol (**A. Bataille**)..... 195
S. A. Handford. — The latine subjonctive, its Usage and Development from Plautus to Tacitus (**A. Ernout**)..... 206
W. Havers. — Neuere Literatur zum Sprachtabu (**A. Ernout**)..... 79
Hérodote. — Histoires, l. V, texte et trad. par Ph.-E. Legrand (**P. Chantraine**)..... 91
Homeri. — Odyssea, éd. P. von der Mühll (**P. Chantraine**)..... 95
J. Hutton. — The Greek Anthology in France and in the latin writers of the Netherlands to the year 1800 (**A. Ernout**)..... 178
Hypéride. — Discours, texte par G. Colin (**P. Chantraine**)..... 91
W. H. S. Jones. — Philosophy and Medicine in Ancient Greece, with an Edition of Περὶ ἀρχαίης ἰητρικῆς (**A.-J. Festugière**)... 182
E. J. Knudizon. — Aus der Papyrussammlung der Universitätsbibliothek in Lund, IV, Bakchiastexte und andere Papyri.....

E. J. Knudtson. — Bakchiastexte und andere Papyri der Lunder Papyrussammlung (**A. Bataille**)..... 194
P. de Labriolle. — Histoire de la littérature latine chrétienne, 3e éd., revue et augm. par G. Bardy (**A. Ernout**)..... 202
A. Lambert. — Die indirecte Rede als künstlerisches Stilmittel des Livius (**A. Ernout**)..... 99
M. Launey. — Le sanctuaire et le culte d'Héraclès à Thasos (**G. Daux**)..... 187
Dr E. Lavigne. — De epistates van het dorp in Ptolemaeïsch Egypte (**M. Launey**)..... 193
Le Bonniec. — Bibliographie de l'Histoire Naturelle de Pline l'Ancien (**A. Ernout**)..... 106
M. Lejeune. — Traité de Phonétique grecque (**P. Chantraine**)..... 87
Tito Livio. — Libro XXI, éd. avec introd. et comm. par J. Vallejo (**A. Ernout**)..... 212
P. Louis. — Albinos. Épitomé (Abrégé des doctrines de Platon) (**A. Diès**). 197
P. Louis. — Les Métaphores de Platon (**A. Diès**)..... 195
Lucrèce. — De la Nature, trad. d'A. Ernout (**A. Ernout**)..... 216
Titi Lvcreti Cari. — DE RERVM NATVRA libri sex, ed. with Prolegomena, Crit. App. Transl. and Com. by C. Bailey ; Vol. I Proleg., Text and Crit. App., Transl. ; Vol. II Com., Books I-III ; Vol. III Com., Books IV-VI, Addenda, Indexes, Bibliography (**A. Ernout**)..... 208
Y. Maikel. — Development of the latin suffixes-antia and-entia in the romance languages, with special regard to ibero-romance (**A. Ernout**)..... 111
Rev. W. C. Most. — The Syntax of the Vitae Sanctorum Hiberniae (**A. Ernout**)..... 112
Papyri in the Princeton University Collections, vol. III, ed. with notes by A. Ch. Johnson and S. P. Goodrich (**M. Launey**).. 191
Ett. Paratore. — Lucrezio (**A. Ernout**)..... 207
J. Perret. — Latin et culture (**A. Ernout**)..... 203
Petronii Arbitri Cena Trimalchionis, éd. crit. et comm. par V. Marmorale (**A. Ernout**)..... 213
I. Physiologus Latinus Version Y ; II. Quotations in the Latin Physiologus from latin Bibles earlier than the Vulgate by F. J. Carmody (**A. Ernout**)..... 110
A. Piganiol. — L'empire chrétien (325-395) (**A. Ernout**)..... 77
V. Pisani. — Crestomazia indoeuropea, 2e ed. (**A. Ernout**)..... 264
V. Pisani. — Linguistica generale e indoeuropea (**A. Ernout**)..... 80
Plato. — On the trial and death of Socrates, Euthyphro, Apology, Crito, Phaedo, trad. angl. avec introd. et notes par L. Cooper (**P. Louis**)..... 186
Pline le jeune, t. IV ; Lettres, l. X. Panégyrique de Trajan ; texte et trad. par M. Durry (**A. Ernout**)..... 214
I. Quinte-Curce. — Histoire, t. I (I. III-VII), texte et trad. par H. Bardon..... 215
M. F. Qvintiliani. — Institutionis oratoriae libri primi capita de grammatica (I, 4-8), éd. Max. Niedermann (**A. Ernout**)..... 106
K. Reidemeister. — Mathematik und Logik bei Plato (**P. Louis**)..... 188
F. Robert. — La littérature grecque (**P. Chantraine**)..... 93
D. M. Robinson. — Excavations at Olynthus, part XII : Domestic and public architecture (**Ch. Picard**)..... 73

R. Robinson. — Plato's earlier dialectic (**P. Louis**)..... 184
Saint Augustin. — La Cité de Dieu, texte et trad. fr. avec introd. et notes par J. Perret, t. II (L. VI-X) (**F. Thomas**)..... 218
St Augustine. — The first catechetical Introduction transl. by J. P. Christopher (**A. Ernout**)..... 219
Salluste. — La conjuration de Catilina ; la guerre de Jugurtha ; fragments des Histoires, textes et trad. par A. Ernout, éd. de 1941 reproduite avec Addenda (**F. Thomas**)..... 210
Sénèque : Lettres à Lucilius, t. II (I. V-VII), texte par F. Préchac et trad. par H. Noblot (**A. Ernout**)..... 215
F. Solmsen. — Plato's Theology (**P. Louis**)..... 186
A. Spitzbarth. — Untersuchungen zur Spieltechnick der griechischen Tragödie (**P. Chantraine**)..... 94
R. C. Stone. — The language of the latin text of Codex Bezae (**A. Ernout**)..... 111
K. Strecker. — Introduction à l'étude du latin médiéval, trad. de l'all. par P. Van de Woestijne, 2e éd. revue et augm. (**A. Ernout**)..... 109
Térence. — Comédies, t. II, Heautontimoroumenos-Phormion, texte et trad. par J. Marouzeau (**A. Ernout**)..... 102
G. Della Valle. — Marco Tullio Cicerone editore e critico del poema di Lucrezio (**A. Ernout**)..... 210
Virgilo. — Eneide libro quarto ed. Ett. Paratore (**A. Ernout**)..... 211
H. Wagenvoort. — Roman Dynamism (**A. Ernout**)..... 201
E. Wistrand. — Nach Innen oder nach Aussen ? (**A. Ernout**)..... 99

Le Gérant : P. Laurent.

Imprimerie Protat Frères, Mâcon. — Septembre 1948. — N°s : impr. 6310, édit. 87.
Dépôt légal : 4e trimestre 1948.

RÉCENTES PUBLICATIONS
DE LA
LIBRAIRIE C. KLINCKSIECK

LANGUES CLASSIQUES

COLLECTION DE PHILOLOGIE CLASSIQUE

Vol. II. **SYNTAXE GRECQUE**

par JEAN HUMBERT
Professeur à l'Université de Lille.

Un vol. in-8° raisin de 400 pages, broché ..... 450 fr.

Vol. III. **TRAITÉ DE PHONÉTIQUE GRECQUE**

par MICHEL LEJEUNE
Professeur à la Sorbonne.

Un vol. in-8° raisin de 374 pages, broché ..... 600 fr.

MORPHOLOGIE HISTORIQUE DU GREC

par PIERRE CHANTRAINE
Professeur à la Sorbonne.
Deuxième tirage revu (1947).

Un vol. in-8° couronne de 456 pages, broché ..... 300 fr.

RECUEIL DE TEXTES LATINS ARCHAÏQUES

Nouveau tirage revu et augmenté
par ALFRED ERNOUT
Professeur au Collège de France.

Un vol. in-8° écu de 304 pages, broché ..... 240 fr.

LANGUES ROMANES

ÉLÉMENTS DE LINGUISTIQUE ROMANE

par ÉDOUARD BOURCIEZ
Quatrième édition révisée par l'auteur et
par JEAN BOURCIEZ
Doyen de la Faculté des Lettres de Montpellier.

Un vol. in-8° écu de 800 pages, broché ..... 500 fr.

REVUE

DE

PHILOLOGIE

DE

LITTÉRATURE ET D'HISTOIRE ANCIENNES